Orientation lacanienne III, 4.

Jacques-Alain Miller

Première séance du *Cours*

(mercredi 13 novembre 2002)

I

Bonjour !

Vous êtes là pour que je dise quelque chose ? — Je m'en doutais. Bon, allons-y ! Allons-y !

Plutarque — vous le savez ou vous ne le savez pas, vous êtes supposés le savoir — était prêtre d'Apollon, à Delphes. Sanctuaire, on peut encore le visiter, on peut voir encore se lever le soleil sur le site inouï de Delphes. Il y a un hôtel qui a été juste construit au meilleur point de vue.

Plutarque est resté près de quarante ans prêtre d'Apollon, à Delphes. Il en a vu, oh oui ! jusqu'à sa mort, dans le premier quart du second siècle. On le donne pour décédé vers 126, disent les érudits, l'année 126 de notre ère.

Durant le temps de son long sacerdoce, il composa trois dialogues consacrés aux oracles, dialogues que l'on connaît sous le nom de *Dialogues pythiques*, de la pythie. On discute de leur ordre, mais on suppose que le premier fut celui que l'on désigne, en latin — c'est là qu'on a mis tout ça en ordre —, comme le *De defectu oraculorum*, « De la disparition des oracles ».

La disparition des oracles. Ce sont des esprits distingués qui se retrouvent à Delphes. L'un d'eux a visité récemment un sanctuaire lointain dans le désert de Libye — c'était déjà un désert —, le sanctuaire de Zeus Ammon. Il rapporte que les prêtres, là-bas, avaient remarqué que la lampe du temple qui devait brûler d'un feu perpétuel — comme la flamme du Soldat inconnu sous notre Arc de triomphe, il y a là une pratique multiséculaire, la flamme qui ne s'éteint pas, sauf, manque de pot, quand elle s'éteint —, la lampe du temple qui devait brûler d'un feu éternel, eh bien, on avait remarqué qu'elle consommait chaque année un peu moins d'huile. Et donc les prêtres libyens concluaient que chaque année était plus courte que la précédente, ce qui renversait la théorie astronomique même de ce temps-là.

Alors la discussion initiale de ce dialogue porte sur ce point-là : « N'est-il pas ridicule, demande l'un, de partir de faits aussi menus pour chercher des vérités très importantes. Est-ce que pour une mèche de lampe, on va bouleverser le ciel, l'univers, même détruire de fond en comble les mathématiques, pour ce petit détail ? » On discute.

Un des assistants argumente, au contraire, que des faits très menus peuvent très bien être le signe de vérités très importantes.

Un philosophe discute les causes de la diminution de l'huile consommée par le feu de la lampe. Admettre que les années décroissent en longueur bouleverserait tout l'ordonnancement du ciel, et peut-être est-ce plus simple de supposer que l'air, soit en se réchauffant, soit en se refroidissant, modifie la combustion de la mèche. Ou alors, c'est l'huile qui, d'année en année, n'aurait pas la même qualité — déflation du bouleversement initial.

Mais enfin cette petite discussion de la mèche de la lampe est placée en exergue d'une discussion sur la disparition des oracles, les discussions qui partent d'un fait troublant et qui recherchent des causes.

On reste avec ça jusqu'à ce que le philosophe demande aux voyageurs de retour de Libye : « Mais enfin, parle-nous plutôt de l'oracle de ce sanctuaire, car la renommée du dieu de là-bas fut grande jadis, mais elle semble aujourd'hui plutôt flétrie. »

Et là-dessus un des assistants objecte : « Il ne convient nullement de nous informer, de discuter les oracles

de là-bas, quand nous voyons que ceux d'ici ont tellement perdu de leur éclat, ou plutôt que, sauf un ou deux, ils ont tous disparu ; ce qu'il faut rechercher, c'est la cause d'une telle défaillance. À quoi bon les énumérer tous ? Ceux de Béotie qui, dans les temps anciens, faisaient retentir ce pays de leurs nombreuses voix, ont maintenant tout à fait cessé, comme des rivières taries, et la divination est frappée dans cette région d'une profonde stérilité. Car en dehors de Lébadée, la Béotie n'offre plus aucune source de prédiction à ceux qui désirent y puiser ; dans tous les autres sanctuaires règne soit le silence, soit même la solitude complète. » Et pourtant, suit une description de l'époque où, dans toute la Grèce, les oracles étaient florissants.

Et le dialogue roule sur ce fait, ce fait de l'extinction des oracles, de leur atrophie progressive, et on en recherche les causes.

Dans le cours du dialogue, ils arrivent à dstinguer quatre causes de cette disparition. La première, c'est ce que propose Didyme le Cynique, il propose dans une sorte de sortie furibarde, du genre : Mais pourquoi se casser la tête ? Bien sûr ce sont les dieux qui se sont détournés ! Ils ont cessé d'alimenter les oracles ! Pythagore disait que « les hommes atteignent leur plus haut degré de vertu chaque fois qu'ils se rendent auprès des dieux ». Qu'est-ce qu'on constate, dit Didyme le Cynique, dans la pratique des oracles ? Aujourd'hui, c'est tout le contraire : on ne se tient pas bien du tout devant le dieu. «Les maladies de l'âme et les passions, qu'il serait séant de déguiser et de cacher en présence d'un homme que l'on respecte, on vient les étaler — ces maladies de l'âme, ces passions —, découvertes et nues devant le dieu ! » Donc ça le dégoûte, le dieu ! Il déserte le lieu de l'oracle. Et puis d'ailleurs Didyme le cynique en a tellement marre de ces cons avec lesquels il est obligé de discuter, qu'il prend la tangente une fois qu'il leur a asséné sa théorie.

Le philosophe est le plus posé — c'est une sorte de Bourdieu, si je puis dire —, il propose une théorie sociologique : si les oracles ont tendance à disparaître, c'est que la Grèce se dépeuple, en raison des guerres civiles, des guerres extérieures qui ont été infligées aux Grecs. La Grèce est devenue désertique, il faut faire des kilomètres — enfin ils ne comptaient pas en kilomètres —, il faut faire des kilomètres pour aller à tel sanctuaire. Qui va faire ça ? Et donc c'est bien normal que ça ferme, ça ferme partout !

La troisième théorie met en cause les démons, ces êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes qui ne sont pas immortels — même s'ils vivent plus longtemps que les hommes — et qui président aux oracles, et qui servent de serviteurs et de secrétaires aux dieux. Il se pourrait que les démons aient fini par mourir, et qu'ainsi il n'y ait plus personne pour faire la connexion.

La quatrième théorie, la dernière, est géologique. C'est celle selon laquelle l'oracle parle à travers un être humain, parle à travers un prophète ou une pythie, à condition que les dons divinatoires de la personne soient excités par un fluide émanant de la terre, le *pneuma*, et s'il y a une perturbation géologique, un séisme, couic ! on coupe le *pneuma* : plus d'inspiration ! Et c'est peut-être ce qui aurait pu se passer pour que les oracles disparaissent.

Le dialogue ne conclut pas. Il donne l'idée d'un souci partagé sur la disparition de ces messages qui venaient répondre aux questions pressantes qu'on leur posait. Il se trouve qu'ils ne parlent plus, les oracles, et que les hommes se détournent des lieux où les oracles se faisaient entendre.

Bien des notions que nous avons sur cette époque nous viennent de Plutarque, sans doute recoupées, mais la description qu'il donne là de l'état des choses est en tout cas une des sources de notre connaissance qui sont accréditées par les historiens.

On prend pour authentique ce qu'il peint de la décadence des oracles, de leur atrophie et aussi de la

dépopulation de la Grèce. Et il faut dire que si ce dialogue est un haut lieu de l'humanisme, c'est surtout par une page qui roule dans la réflexion humaniste et qui relève de la troisième des hypothèses du dialogue : la démonologie.

C'est en effet de là qu'on a prélevé, que les Pères de l'église d'abord, et puis les humanistes — Rabelais, pour nous — ont prélevé l'histoire, après tout mystérieuse, du « grand Pan est mort ». Il faut que je vous lise le passage.

On cite quelqu'un qui narrait cette histoire : « Celui-ci racontait qu'un jour, se rendant en Italie par mer, il s'était embarqué sur un navire qui transportait des marchandises et de nombreux passagers. Le soir, comme on se trouvait déjà près des îles Echinades, le vent soudain tomba et le navire fut entraîné par les flots dans les parages de Paxos. La plupart des gens à bord étaient éveillés et beaucoup continuaient à boire après le repas. Soudain, une voix se fit entendre qui, de l'île de Paxos, appelait à grands cris Thamous. On s'étonna. Ce Thamous était un pilote égyptien, et peu de passagers le connaissaient par son nom. Il s'entendit nommer ainsi deux fois sans rien dire, puis, la troisième fois, il répondit à celui qui l'appelait — cette voix sans visage —, et celui-ci alors, enflant la voix, lui dit : « Quand tu seras à la hauteur de Palodès, annonce que le grand Pan est mort ! » En entendant cela, tous furent glacés d'effroi. Comme ils se consultaient entre eux pour savoir s'il valait mieux obéir à cet ordre ou ne pas s'en inquiéter et le négliger, Thamous décida que, si le vent soufflait, il passerait le long du rivage sans rien dire, mais que, s'il n'y avait pas de vent et si le calme régnait à l'endroit indiqué, il répéterait ce qu'il avait entendu. Or, lorsqu'on arriva à la hauteur de Palodès, il n'y avait pas un souffle d'air, pas une vague. Alors Thamous, placé à la poupe et tourné vers la terre, dit, suivant les paroles entendues : « Le grand Pan est mort. » À peine avait-il fini qu'un grand sanglot s'éleva, poussé non par une, mais par beaucoup de personnes, et mêlé de cris de surprise. Comme cette scène avait eu un grand nombre de témoins, le bruit s'en répandit bientôt à Rome, et Thamous fut mandé par Tibère. Tibère ajouta foi à son récit au point de s'informer et de faire des recherches au sujet de ce Pan. Les philologues de son entourage, qui étaient nombreux, portèrent leur conjecture sur le fils d'Hermès et de Pénélope. Il y eut son récit confirmé par plusieurs des assistants qui l'avaient entendu raconter. »

C'est de cette page de Plutarque que l'énoncé « Le grand Pan est mort » a volé — ça fait donc bientôt 2000 ans —, a volé dans la littérature universelle comme le symbole du changement des temps. Mystérieusement annoncé, il a été interprété comme un des signes annonciateurs de la fin du paganisme et de la montée, dans l'Empire romain, dans le monde civilisé, de la montée du christianisme. C'est-à-dire qu'on a fait jouer à cet énoncé « le grand Pan est mort » la même fonction que, par ailleurs, on a fait jouer à la IVe Eglogue de Virgile : on déchiffrait la naissance à venir de l'Enfant divin.

C'est Eusèbe de Césarée qui a lancé, semble-t-il, le premier, cette interprétation évangélique qu'on retrouve plus tard dans *Pantagruel*, dans le *Pantagruel* de Rabelais. Et le grand Pan, ici, on ne l'interprète pas à partir du personnage disons parent des Satyres que l'on connaît, sinon comme le nom, un des noms du Cosmos, un des noms du Tout, donc annonçant la bascule des temps.

Voilà mon exergue.

C'est un exergue qui est fait pour introduire quoi d'autre ? — sinon le souci que nous donne la psychanalyse. Ce souci est-il celui de sa disparition ? Il faut bien que je repose la question, puisqu'il m'est venu, hier, de me reporter à Plutarque. Je me suis interrogé sur ce qui m'y conduisait. Peut-on dire que les sanctuaires de la psychanalyse soient désertés ? Va-t-on parler de dépopulation, de désertion ?

Ça paraîtrait tout de même, ici, excessif.

On a le sentiment d'avoir, tout au contraire, affaire à l'expansion, à la multiplication, à une invasion. On serait plutôt porté à dire que la psychanalyse est partout — ce qui évidemment est un énoncé qui ne peut pas ne pas être accompagné de son ombre : qu'elle serait peut-être nulle part.

Je vois bien que j'en ai le souci puisque que, il y a très peu de temps, je l'ai écrit — comme c'est pas long, je vais vous le lire — pour dire bonjour avec la reparution d'un absent. Il s'est longtemps ménagé dans l'ombre justement, la revue s'appelant *Ornicar ?*, qu'on attend là d'un jour ou l'autre. Quand je me relis, je vois que ça situe, en effet, mon souci et ma réponse à ce souci. Ça figure sur le rabat de droite de cette publication qui a des rabats. Et [hors un gros Plutarque à mettre mes rabats], comme dit Molière.

Mais où est donc la psychanalyse ? me demandais-je*. C'est à croire qu'elle est partout, parce que, dans les médias, tous les psys sont psychanalystes, et aussi des essayistes, des économistes, divers fumistes. Du coup, on se dit que la psychanalyse, elle, n'est plus nulle part. Non, ce n'est pas ça : elle est ailleurs.* C'est l'acte de foi, si je puis dire. *Ce qui advient et se trémousse sur la scène, n'est pas ce qui se passe. C'est seulement ce qui passe*. Vous voyez la foi naïve dont témoigne l'auteur dans le toujours le même. *Ce qui dure, le noyau dur, est moins en évidence. Parce qu'il est discret, parce qu'il ne fait pas de bruit, on croit qu'il n'existe pas. On croit de même qu'il n'y a que des artifices, des conventions, des constructions, que tout se gère et se manipule, qu'il n'y a rien de réel. Fariboles,* dit-il avec une assurance confondante. *La psychanalyse doit son endurance étrange à l'accès qu'elle donne au réel de l'existence. Comme par miracle, par le moyen d'un langage spécial, la contingence, le chahut de la vie quotidienne, dans ce monde sublunaire* — Aristote considérait justement qu'on ne pouvait pas faire science du contingent —, *la contingence, le chahut de la vie quotidienne dans ce monde sublunaire se révèlent conditionné par le nécessaire, bordé par l'impossible. Lacan voulait même qu'une analyse aboutisse à un théorème. On a laissé à Ornicar ? son sous-titre historique « revue du Champ freudien » mais son ambition est bien d'être la Revue du réel.*

Ça ne mange pas de pain : Revue du Réel ! Oui, bon. Relisant ça, à deux semaines de distance, je vois ce qui, moi, me conditionne. Qu'est-ce que je déchiffre dans ce que moi-même j'ai lâché là ?

J'essaie de lire ça comme des signes annonciateurs, mais annonciateurs de ce qui a déjà eu lieu, à savoir que la psychanalyse est entrée, depuis longtemps déjà, sans doute, dans une nouvelle époque. On peut dire que ce qu'elle plaçait sur sa périphérie lui est devenu central, est devenu son souci central. Ce qu'elle plaçait sur sa périphérie, c'est ce qu'on a baptisé, plus ou moins heureusement, la psychanalyse appliquée. Et pendant longtemps, il faut bien dire que la psychanalyse appliquée a été rejetée sur des marges, les marges de la psychanalyse pure. C'était physique. Dans l'ancienne Ecole freudienne de Paris, c'est supposément la psychanalyse pure qui tenait les séances plénières, et puis, quand on répartissait le public par ailleurs dans des salles diverses, simultanées, alors on avait la bigarrure de la psychanalyse appliquée, les praticiens se répartissant en fonction de leurs institutions, du type de sujets auxquels ils avaient affaire de façon élective. Et, au fond, on leur offrait l'hospitalité pour tenir leur débat, étant entendu que la zone centrale était préservée.

Ça fait déjà longtemps que ce dehors est devenu intérieur. Et on peut même dire qu'il est devenu extime à la psychanalyse.

Alors, on peut dire que le processus, en terme de quantité, ça fait longtemps qu'il opère. Peut-être maintenant, on

s'aperçoit de ce qui a eu lieu déjà d'une mutation qualitative à cet égard. La psychanalyse elle-même est entrée déjà dans une nouvelle phase de son être-au-monde.

On peut dire que la psychanalyse a été une enclave dans la société, et que les analystes ont eu à assumer cet être à part, et à aménager cette enclave, en assumant, il faut dire, une posture essentiellement défensive, et constituant des sociétés qui étaient, avec des formules diverses, des contre-sociétés, prenant sans doute des assurances auprès des institutions sociales. Et ce qui a eu lieu, peut-être peut-on le dire ainsi, c'est que la psychanalyse s'est désenclavée. Et cela n'est pas sans conséquences qu'il faut évaluer.

Pour le dire le plus simplement : la psychanalyse désormais communique avec l'esprit du temps. Est-ce qu'on peut dire qu'elle est comme infectée de l'esprit du temps ? Peut-on dire ça ? — alors que depuis toujours on sait qu'elle est fille de son temps et qu'elle a marqué l'esprit du temps, qu'elle est une composante de l'esprit du temps. Oui, mais quelque chose a tout de même été là déplacé.

Écoutons ce que Lacan disait, là sans doute où il fallait le dire, aux Etats-Unis, en 1975 : « L'analyse est actuellement une plaie. Elle est en elle-même – j'abrège – elle est en elle-même un symptôme social, la dernière forme de démence sociale qui ait été conçue. »

C'est un propos historiquement daté. C'est ce que formule quelqu'un qui a en effet vécu la transformation de la psychanalyse, de l'état où on pouvait la trouver avant la Seconde guerre mondiale, en France, réservée à une élite, à *an happy few*, élite intellectuelle, littéraire, financière, et qui a perçu et énoncé après la Seconde guerre mondiale le passage de la psychothérapie à l'échelle de masse, et qui a vu la chose se confirmer et s'accentuer avec les années soixante, la crise de mai 68, et ce que ça a déversé comme population qui s'est déversée dans la société analytique, au point qu'il y a déjà un quart de siècle, enfin, il posait ce diagnostic dans les termes qui ont fini par être les siens à l'endroit de la psychanalyse, c'est-à-dire les termes d'un certain ravalement de la psychanalyse, qu'indique assez le mot « plaie ».

Qualifier la psychanalyse d'être une plaie est faible et a des résonances qu'on pourrait faire virer à lui donner, à la psychanalyse, une valeur de castration sociale. C'est vrai que la dérision que Lacan volontiers à la fin de son enseignement tournait vers la psychanalyse, cette dérision est celle-là même que la psychanalyse peut fort bien étendre à tout ce qui est idéaux et institutions. C'est vraiment là lui faire goûter son propre brouet, ce qu'elle sert, partout, enfin, la psychanalyse, de ne pas l'en l'excepter elle-même.

Mais enfin, dans plaie, il y a cette valeur de fléau qu'il paraît indiquer de souligner puisque nous sommes ici dans la dimension du social, et qu'il faut sans doute entendre ici plaie au sens où on parle des sept plaies d'Égypte.

C'est cohérent avec ce que Lacan pouvait énoncer d'une démence sociale que serait la conception même de la psychanalyse. Démence sociale, ça doit s'entendre sur le fond de ce qu'il se laissait aller à formuler d'un «tout le monde est fou » — aussi une proposition, thèse, de son dernier enseignement, qui n'est pas simplement un grognement, un crachat, qui est une thèse qui consiste à s'installer dans une perspective où le clivage de la névrose et de la psychose cesse d'être pertinent, où la névrose comme la psychose et certainement la perversion apparaissent dans cette perspective comme autant de dispositifs de défense contre le réel.

Ah ça ! on peut dire, c'est l'atout maître : défense contre le réel. C'est le *schibboleth* à partir de quoi Lacan opère aussi bien dans son dernier enseignement un ravalement de la culture tout entière, comme quoi la culture tout entière serait de l'ordre de la défense contre le réel, que la culture, dans ses différentes composantes, est faite d'élucubrations, de constructions

d'édifices douteux, à l'occasion toute l'imagination littéraire, pour Lacan, mérite d'être placée dans cette catégorie de « foutaises ». C'est le côté Céline de Lacan, si je puis dire. Il y a un côté, quand on prend la perspective : « tout ça, c'est de la défense contre le réel » — tout y passe, on déglingue absolument tout. Sottises ! Fariboles ! La culture tout entière est faite d'élucubrations dont la fin est unique : la défense contre le réel.

Ah ! justement parce que la défense contre le réel, c'est d'une certaine façon le *nec plus ultra* vers quoi se dirige la pointe de l'enseignement de Lacan, — certainement des termes qui seraient un petit peu à élucubrer ensembles cette année.

« Défense », évidemment, ça n'est pas « refoulement ». Le refoulement porte sur le symbolique, et ça laisse la place à des tas de fantaisies : Je te refoule, mais tu reviens, et puis on fait un compromis. C'est extrêmement distrayant, et ça se prête à l'interprétation. Alors que le terme de défense porte sur le réel, à la différence du symbolique. C'est à ce point dissymétrique, ces deux termes, que, alors que l'inconscient refoule, dit-on, Lacan laisse entendre, au contraire, qu'il se pourrait bien que l'inconscient soit lui-même une défense contre le réel. Pas simplement parce que l'inconscient serait une élucubration de Freud, une manigance de Freud. C'est trop évident, c'est trop évident que c'est une manigance de Freud, enfin, sous un certain angle. L'inconscient, c'est un concept bidouillé par Freud, bricolé avec les moyens du bord, pour asseoir sa pratique. Donc, allez-y, la « construction sociale » de l'inconscient — eh oui ! Les voix par lesquelles on a accrédité dans la population la plus crédule l'existence de l'inconscient, l'astuce des psychanalystes, enfin, pouvant confesser eux-mêmes n'y comprenant rien, mais d'autant plus, vérifiant par là, au fond, vérifiant par leur apostolat, qu'il doit bien y avoir ici un dieu qui continue de *pneumatiser* l'opération. Donc, inconscient « élucubration freudienne », allez-y ! je vous en prie. C'est une thèse simplement qui ressortit à la relativité historique de la psychanalyse.

Mais ce que laisse entendre Lacan, c'est autre chose, c'est que l'inconscient comme tel est une défense contre le réel. C'est tout à fait distinct de la perspective postmoderne, c'est même le contraire. On peut tout à fait confesser la perspective postmoderne de l'artificialité de la construction freudienne. Mais ce que Lacan désigne, c'est autre chose, c'est que le fait de l'inconscient lui-même — c'est ce qu'il énonce dans sa « Note italienne », c'est la valeur que je pense qu'il faut lui donner, page 310 des *Autres écrits*, à ce propos —, que l'inconscient est un savoir inventé par l'espèce humaine pour pouvoir se reproduire, pour pouvoir continuer de se reproduire, pour réussir à surmonter le défaut de rapport sexuel.

Il dit exactement : un « savoir inventé par l'humus humain ». L'humus humain, ça vaut sans doute, et ça se fait tenir par l'assonance de l'expression. C'est le même registre métaphorique, le même registre végétal, que l'expression d'Alfieri — Alfieri, poète italien — l'expression d'Alfieri qui était aimée de Stendhal qui la répète plusieurs fois : la *pianta uomo*, la plante homme. Il parle de l'homme comme la plante homme. L'humus humain de Lacan, c'est du même registre végétal que celui de la *pianta uomo*. Ça désigne quelque chose qui est le devenir végétal de l'humain. C'est un degré plus bas que son devenir animal.

Le devenir animal de l'humain, son paradigme, c'est *la Métamorphose* de Kafka. C'est très gai. Vous devenez animal, vous gardez beaucoup des propriétés de votre personne, à cette occasion. Vous gardez l'individualité, la motricité, la conscience, vous vous déplacez difficilement parce que vous avez des trognons de pommes dans la carapace, mais enfin on s'y retrouve, n'est-ce pas.

Donc, il y a d'un côté l'être cancrelat, qui est une version. Il faut dire que c'était un sentiment que Kafka lui-

même, quand il était dans son plumard, il ne savait pas trop faire. Il témoigne qu'il se pensait ainsi. Il y a au moins des traces écrites de cette pensée-là.

La plante homme, c'est un degré plus bas, si on peut dire, parce que la plante homme, ça ne jouit pas de la motricité. Ça dit : les hommes poussent sur un certain terreau, et du coup les Romains n'ont pas le même rapport avec le bien et le mal qu'un Rosbif. Enfin, il suffit de lire les *Promenades dans Rome*, elles sont faites pour démontrer ça, n'est-ce pas, justement à quel point les idéaux sont relatifs au terreau natal. Ça, c'est Stendhal, et puis il y a Lacan.

Et Lacan, c'est « l'humus humain ». Là, non seulement on n'a plus la gaie motricité de l'animal, mais on n'a même plus l'individualité. Ça soustrait à l'humain son individualité. Ça fait pas de l'humain ce qui pousse sur un terreau : ça fait de l'humain le terreau lui-même.

L'humus, qu'est-ce qui reste là ? — c'est la moisissure, c'est le produit de la décomposition du végétal. Donc, il reste, en effet, une matière organique infra-individuelle. Et, au fond, il faut bien dire, c'est dans cette direction que tire le dernier enseignement de Lacan, de la même façon que, dans son Séminaire, il pouvait faire de la parole rien de plus qu'un parasite de l'être humain, une « formation parasitaire » de la parole, de la parole dont dans son premier enseignement, il montre au contraire ce qu'elle doit à la structure.

Quand il y a structure — c'est de là que Lacan est parti : de la structure —, quand il y a structure, il y a mécanique qui est au premier plan. C'est pas l'organique, c'est la mécanique. Et quand Lacan expose métaphore et métonymie, il les extrait, *via* Jakobson, de la rhétorique pour en faire des mécanismes. Nous avons une armature mécanique du langage qui est tout à l'opposé de cette perspective qui dégage, au contraire, l'organique, disons la vie pré-individuelle.

Alors, il faut bien dire que les métaphores chez Lacan, de son dernier enseignement, les métaphores vitales, les références faites à la vie, sont évidemment les conséquences de la mise en question du signifiant.

Le signifiant comme tel annule la vie. C'est bien la première lecture que Lacan pouvait donner de *l'Au-delà du principe de plaisir* de Freud. C'était une lecture en termes de signifiant, c'est-à-dire qu'il y installait l'automatisme de répétition comme syntaxe signifiante — c'est son Séminaire II que vous pouvez lire —, une syntaxe signifiante qui opère indépendamment et au-delà de la vie.

En effet, tant qu'on est structuraliste et qu'on raisonne en termes de signifiant, il faut dire que le signifiant a partie liée avec la mort. C'est ça qui est inclus dans la phrase que « le mot est le meurtre de la chose ». Évidemment, pour dire quelque chose comme ça, il faut croire aux mots, il faut croire que les mots existent comme ça, alors que le mot, ça n'est que le nom d'une partie du discours, telle que le grammairien l'élucubre. C'est-à-dire que le mot ressortit d'une élucubration épistémique sur la langue, la langue qu'on parle, et qu'on peut fort bien parler sans rien savoir de la grammaire. Et même, on a eu l'idée, au moins à une époque où on s'occupait plus sérieusement des questions de langue que de nos jours, on avait quand même l'idée que, dans les questions de langue, il fallait mieux s'en remettre à ceux qui n'étaient pas infectés par les grammairiens, par les ignorants et spécialement les ignorantes.

Alors, on voit bien que, quand on prend quelque distance avec la structure, avec le découpage mécanique qu'elle apporte, opératoire sans doute, quand on prend quelque distance — et pourquoi il faut prendre ses distances ? — il faut prendre ses distances, si on veut entendre quelque chose à ce dont il s'agit dans la jouissance et à ce qui dans la jouissance ressortit précisément à une vie pré-individualisée. Et c'est cohérent avec cet humus humain que de parler de substance jouissante, ou que Lacan puisse joindre jouissance et parole en disant : « là où *ça* parle *ça* jouit », c'est-

à-dire faire disparaître le « je ».

Quand il y a jouissance, quand il s'agit du plus opaque de la vie, c'est pas le « je » qui est là. Le « je », c'est un mot, et quand il y a « je », il y a déjà mort. Et donc ce qui est là visé passe sous les répartitions de l'individualité.

Ça développe un passage très classique, que j'ai bien sûr déjà ponctué dans ce *Cours,* jadis, trouvé dans « Subversion du sujet » dans les *Écrits*, page 821, et qui souligne les affinités du plaisir et du signifiant — comme dans tout le Séminaire de *l'Éthique de la psychanalyse* — : le plaisir apporte à la jouissance ses limites. Et il apporte de ce fait à la vie une liaison, cette vie qui sans lui serait, dit Lacan, incohérente. C'est cette vie en tant qu'incohérente qui est visée dans cet humus humain. D'ailleurs, rien ne montre mieux cette affinité du plaisir et du signifiant que le plaisir est par Freud appareillé dans une loi. Il parle du *principe* du plaisir. Le plaisir, c'est une régulation. Le plaisir en tant que tel est chevillé à un ordre signifiant, à une mise en ordre signifiante de la jouissance de l'humus humain. Et c'est pourquoi vous trouvez dans le Séminaire *Encore* de Lacan une réflexion sur ce que nous devons ou non à l'individualité du corps.

Quel est l'apport de l'individualité du corps à notre croyance à l'Un ? Quel serait l'enracinement, précisément dans le corps comme individuel, du symbolique, qui est fait d'unité signifiante ?

Alors, c'est dans ce contexte-là bien sûr que Lacan fait résonner son « il y a de l'Un » qu'il va chercher dans le *Parménide*, qu'il appuie sur le *Parménide.* Mais ça veut dire : comment se fait-il qu'il y a une régulation de la jouissance ? Comment se fait-il que, de la langue qu'on parle, émergent des langages ordonnés, grammairisés, syntaxiés, dictionnarisés ? Comment se fait-il que se mettent en ordre des discours ? Comment se fait-il que de cet humus humain, à partir de là, le lien social se tisse sous des modalités diverses, qui se répartissent ?

C'est dans ce contexte-là en effet qu'est concevable une interrogation sur l'origine du signifiant, l'origine du signifiant en tant que c'est ce qui se compte pour Un, et par là même l'origine des chiffres dans la langue, dans le langage, sur l'origine du signifiant maître, sur le surgissement du signifiant Un, comme tel, détaché de ce qui fait la moisissure qui se répand, sans qu'on puisse lui trouver une forme, sans qu'on puisse trouver à l'articuler.

C'est ça le contexte où on se pose toutes ces questions. C'est le contexte où on vise un substrat de matières organiques, de matière vivante, pré-individuelle et jouissante.

C'est aussi là que jouir, ça n'est pas avoir du plaisir, que la jouissance comporte un index d'infinitude, alors qu'avoir du plaisir c'est borné, c'est beaucoup plus borné que la jouissance, comme Lacan le souligne déjà dans son « Kant avec Sade ». Et puis, avoir du plaisir, c'est justement articulé dans des dispositifs. On dit « avoir du plaisir », ça suppose déjà qu'on est dans ce rapport avec le corps de ne pas être le corps, mais de l'avoir.

Donc là, ce à quoi on s'est habitué dans le dernier enseignement de Lacan, son style de ravalement, au fond, fait passer une perspective qui est celle de ce que nous pouvons appeler, en première lecture, le vitalisme de Lacan, au rebours de son structuralisme.

C'est en ce sens là que Lacan peut dire en 1975 : la psychanalyse, elle est comme une épidémie, elle est comme une maladie infectieuse qui s'est propagée dans l'humus humain. Ça a ses lettres de crédit chez Freud qui faisait de la psychanalyse, comme on sait, une peste, si on croit sa confidence à Jung qui le confia à Lacan. Lacan qui à l'époque ramène l'histoire à l'épidémie, qui fait de l'épidémie le phénomène central de l'histoire humaine. D'ailleurs, l'histoire de l'humus, que pourrait-elle être d'autre qu'épidémique ? C'est ça qui le conduit à dire ce qu'on appelle l'histoire et l'histoire des épidémies. L'Empire romain, par exemple, est une

épidémie ; le christianisme est une épidémie. Alors, il y a l'Américain qui lui dit : la psychanalyse aussi ; et Lacan enchaîne : la psychanalyse aussi est une épidémie.

Donc ce qu'il appelle épidémie, bien sûr, c'est un discours en tant qu'il se répand, en tant qu'il attire des êtres parlants, qu'il les met en ordre selon les fonctions qu'il dispose, les attire par ses signifiants, les attire par ses effets de vérité. Il instaure un nouveau régime de la parole, un nouveau régime du rapport au corps, un nouveau rapport à la jouissance. Et en effet, dit Lacan, la psychanalyse s'inscrivait éminemment comme un nouveau mode, une nouvelle épidémie discursive.

Évidemment, présenter la psychanalyse comme épidémique, c'est pas exactement la présenter comme thérapeutique, la psychanalyse appliquée à l'épidémie. C'est de l'ordre du traitement du mal par le mal. D'ailleurs, on n'a jamais fait autre chose que de traiter le mal par le mal.

Comment la psychanalyse est-elle devenue épidémique dans la société du malaise dans la civilisation ? Comment est-ce qu'elle est devenue épidémie dans la civilisation ? Et qu'est-ce qui lui en est revenue à elle ?

Elle est devenue une épidémie, une petite épidémie, en offrant un refuge contre le malaise dans la civilisation. Elle est devenue une épidémie en assumant d'être une enclave. C'est son côté sanctuaire : il faut y aller. Enfin : il fallait y aller. Il fallait y aller parce que nous avons aujourd'hui les brigades d'intervention. Mais enfin jusqu'alors, il fallait y aller.

Et donc la psychanalyse assumait d'être une enclave grâce à quoi elle devenait une épidémie. Et c'est pourquoi, toujours en 75, Lacan peut présenter la psychanalyse comme la dernière fleur de la médecine, la queue de la médecine, c'est-à-dire exactement la place où la médecine peut trouver refuge, la psychanalyse comme la place où la médecine peut trouver refuge car, ailleurs, dit Lacan, elle est devenue scientifique, la médecine, chose qui intéresse moins les gens, disait-il.

Au fond, c'est très précis. Ça désigne bien le fait que la psychanalyse a su être un refuge contre le discours de la science, et contre le discours de la science en tant qu'il gagne les différentes activités humaines, c'est-à-dire, en particulier, qu'il a gagné sur la médecine, et que la psychanalyse a pris en charge le résidu, le résidu non scientifique de la médecine, non scientificisable, c'est-à-dire ce qui, comme le dit Lacan dans *Télévision*, ce qui de la médecine opérait par les mots, ce qui de la médecine opérait par le transfert. La psychanalyse a pris en charge ce résidu, elle est ce résidu-là.

Alors, sans doute, la psychanalyse s'est-elle présentée avec Freud comme scientifique, — parce que c'est la seule façon d'avoir aujourd'hui ses lettres de créance —, ça n'a pas empêché l'administration des Finances, qu'on ne trompe pas comme ça, de placer les psychanalystes avec les voyantes. C'est pertinent. D'ailleurs, si j'avais dégagé l'acronyme IRMA, l'Institut de recherche sur les mathèmes de la psychanalyse, c'est bien en hommage, enfin, au personnage de Mme Irma.

Alors la psychanalyse s'est présentée avec Freud comme scientifique, c'est-à-dire comme de l'âge de la science. Et, en effet, son déterminisme, le déterminisme analytique, est de l'âge de la science. C'est qu'il lui a fallu, à la psychanalyse, pour établir son sujet supposé savoir, enfin, de faire fond sur le « tout a une raison », « rien n'est sans cause » de Leibniz. Et puis de faire valoir ça dans les petites choses, dans les petits faits listés dans *Psychopathologie de la vie quotidienne*, et puis d'inventer un appareil qui réponde de tous ces petits faits et qui donne la cause.

Lacan a marché à fond là-dedans, il faut dire, comme lui-même non pas s'en repent mais, enfin, retourne les cartes, et bien qu'il faisait confiance à la linguistique, par exemple, s'imaginait que la linguistique était une science. Mais quelles que soient les constructions de l'âge de la science que la psychanalyse a pu apporter,

remanier, dans sa pratique, il en va tout autrement. Dans sa pratique, elle est évidemment antinomique au discours de la science.

Son sujet supposé savoir, la psychanalyse l'a soutiré au discours de la science, mais elle le met en œuvre d'une façon tout à fait différente. Il est beaucoup plus vrai de dire que la psychanalyse a su faire revivre la parole des oracles à l'âge de la science.

La science élucubre un savoir qui se mesure au savoir inscrit dans le réel ou même qui se confond, qui veut se confondre avec lui. L'oracle a une vérité qui est d'un tout autre ordre.

C'est ce que soulignait Lacan par exemple dans « Subversion du sujet », page 808. Je l'ai souvent citée, cette proposition, je suis content de le faire une fois de plus, à cette place-ci : « Le dit premier décrète, légifère, aphorise, est oracle, il confère à l'autre réel son obscure autorité. »

Il faut dire que cette phrase est elle-même de cet ordre, de l'ordre du dit premier. C'est pas la seule dans Lacan, bien sûr. C'est que l'oracle, il se confronte pas à la réalité de la vie quotidienne, il donne corps à l'autorité comme telle de la parole. Autorité comme telle veut dire : autorité obscure. L'autorité est obscure parce que le dit — que ce soit dit — est comme tel une raison ultime, *ultima ratio*. C'est encore plus menaçant en latin.

Évidemment, l'obscure autorité, c'est tout à fait à l'opposé de l'exigence des Lumières, l'exigence des Lumières qui est : il faut donner ses raisons.

La pensée conservatrice, la pensée contre-révolutionnaire a fort bien vu à quel point il s'agissait là d'une exigence exorbitante, et qu'il lui était tout à fait important, pour que tiennent ensembles les discours, de ne pas y aller voir. C'est la sagesse en tout cas d'un Descartes : le *Discours de la méthode,* c'était très bien dans l'ordre des sciences, mais il ne fallait pas se mettre à appliquer ça aux institutions sociales. Il percevait bien le dégât que ça produirait si on se mettait à procéder comme ça avec les institutions sociales, que toute autorité en dernière instance est obscure.

Et l'oracle, ça consiste d'abord, comme mode de dire, à ne pas donner d'explication. Expliquer, c'est déplier, et l'oracle est quelque chose de replié. Lacan le note quelque part, que la parole qui s'explique est condamnée à la platitude. C'est fort de dire ça quand, au fond, il a passé dix ans à être le commentateur de Freud. C'est donc quelqu'un qui savait de quoi il parlait quand il pouvait dire que l'explication se déploie toujours dans un discours déjà constitué. Et il opposait ça précisément à Freud dont le texte, disait-il, véhicule une parole qui constitue une émergence nouvelle de la vérité.

C'est ça qui fait l'oraculaire : c'est une émergence nouvelle qui produit un effet de vérité inédit, un effet de sens inédit. On peut ensuite se l'expliquer, mais la parole qui accomplit ça, elle, est condamnée à se poursuivre dans ce registre. Dans sa première naïveté, Lacan pouvait définir ainsi la parole pleine, par son identité à ce dont elle parle. Il désignait, par cette phrase, la parole comme constituante, et non pas constituée, auto-fondatrice si je puis dire, et par là même infaillible, infaillible parce que le lieu est vide d'où sa vérification pourrait se trouver en défaut.

Alors la rançon, c'est qu'on ne sait pas ce qu'elle veut dire. Mais enfin c'est pas un vice rédhibitoire. Héraclite, nécessité par Plutarque, Héraclite dit : « Le maître à qui appartient l'oracle de Delphes ne révèle ni ne cache rien, il donne des signes, il fait signe ». Et Plutarque cite cette parole, dans son dialogue sur *les Oracles de la pythie*, et il dit : Ces mots sont parfaits. Prêtre d'Apollon, pendant quarante ans ! Et Lacan les reprend à son usage, ces termes-là, dans « L'étourdit », tout en faisant des réserves sur le fait que Freud se pourlèche des vaticinations pré-socratiques.

Mais, tout de même, il dit que c'est ceux-là, ceux qui parlaient de façon oraculaire, qui étaient aux yeux de Freud seuls capables de témoigner de

ce qu'il retrouvait.

Et aussi bien dans les *Autres écrits*, page 558, vous y verrez l'évocation de nouveau, que avant Socrate, dit-il : « Avant que l'être imbécile ne prenne le dessus, d'autres — d'autres que Socrate — pas sots, énonçaient de l'oracle qu'il ne révèle ni ne cache : s?µa??e? il fait signe. »

« Avant que l'être imbécile ne prenne le dessus », c'est avant l'ontologie, avant que n'arrivent Platon et Aristote avec une réflexion sur l'être et avec le culte de l'Un. Le culte de l'Un, c'est par excellence ce qui sert de défense contre le réel.

Pour que la position énonciative de l'analyste se tienne à ce niveau, ce niveau qui n'est pas celui de la proposition, vraie ou fausse, qui est d'une énonciation tierce, c'est-à-dire celle qui donne à élucubrer, ça suppose de se soustraire, ça suppose de se soustraire au mode de dire commun. Et c'est ça qui est le plus difficile à la psychanalyse d'aujourd'hui, pour faire la sociologie de la psychanalyse d'aujourd'hui, mais c'est pas notre affaire. La question est de savoir qu'est-ce qu'il est arrivé, dans la psychanalyse, à l'oraculaire, au ton, au mode de dire oraculaire. C'est, après tout, à quoi l'interprétation est attachée, à quoi elle est chevillée. L'interprétation, c'est pas des contenus, c'est pas des énoncés, c'est un mode de dire. Et c'est un mode de dire qui est caractérisé par sa gratuité, son essence ludique, qui suppose de ramener le langage, qui est une régulation, vers les jeux possibles dans la langue.

Alors le modèle, en effet, c'est le mot d'esprit, c'est le *Witz*, le *Witz* dont Lacan dit qu'il permet de passer la porte au-delà de laquelle il n'y a plus rien à trouver. C'est-à-dire qui, en effet, révèle une perte de l'objet, et qui apporte sans doute aussi bien une satisfaction, la jouissance de ce qui fait signe — alors ça, c'est très louable —, de ce qui est contraint par le règne de l'utile. Et c'est à ça que la psychanalyse a affaire aujourd'hui.

Au fond, il y a quelqu'un que moi je prends depuis toujours, je m'en rends compte, comme un prophète ou un devin des temps modernes, qui est Baudelaire. C'est pour moi, en effet, comme le maître delphique qui fait des signes. Et lui, il avait trouvé ce qui lui indiquait, enfin, le problème des temps modernes. Il avait trouvé la figure dans Edgar Poe, c'est-à-dire un Américain. Et pour lui, il était tout à fait essentiel qu'Edgar Poe soit un Américain, c'est-à-dire qu'il soit dans la position d'interpréter l'Amérique, cette Amérique tellement fascinante pour Baudelaire qu'il décrit dans ces termes, dans un de ses écrits sur Edgar Poe — montrer l'exception paradoxale que constitue Edgar Poe dans l'américanité — : « Dans ce bouillonnement de médiocrité, dans ce monde épris de perfectionnement matériel, scandale d'un nouveau genre, qui fait comprendre la grandeur des peuples fainéants, dans cette société avide d'étonnement, amoureuse de la vie mais surtout d'une vie pleine d'excitation, un homme apparut qui a été grand non seulement par sa subtilité métaphysique, par la beauté sinistre ou ravissante de ses conceptions, par la rigueur de son analyse, mais grand aussi et non moins grand comme caricature, Edgar Poe. »

Et, dans la bouche d'Edgar Poe, ce qu'il va pêcher, c'est ce qu'Edgar Poe développe du principe de la poésie, et de ce que Edgar Poe appelait spirituellement « *la grande hérésie poétique des temps modernes* ». Et cette hérésie, il le dit comme ça, aussi clair, cette hérésie, c'est l'idée d'utilité directe. « Que la poésie soit utile — dit Edgar Poe traduit, arrangé par Baudelaire —, que la poésie soit utile, cela est hors de doute, mais ce n'est pas son but ; cela vient *par-dessus le marché*. »

Et au fond nous en avons ici l'écho quand Lacan pose, concernant ce qui est thérapeutique dans la psychanalyse, dans la psychanalyse appliquée, c'est que la guérison vient de surcroît. C'est la même figure que celle qui est là dégagée par Baudelaire

et par Edgar Poe. Et c'est précisément le culte de l'utilité directe, si je puis dire, le culte de l'utilité directe qui est, sans doute, la cause de l'extinction de la vertu oraculaire dans la psychanalyse.

C'est ce qu'on peut entendre dans l'écrit de Plutarque sur les oracles de la pythie, où il pose la question de savoir pourquoi la pythie ne rend plus ses oracles en vers, pourquoi la pythie, pourquoi l'oracle est devenu prosaïque.

Eh bien nous reprendrons ça la fois prochaine, avec la question de savoir pourquoi la psychanalyse a tendance à devenir prosaïque, et ce qu'il s'agit de faire pour ranimer en elle, si je puis dire, le feu de la langue poétique.

Bien, à la semaine prochaine.

Fin du *Cours I* de Jacques-Alain Miller du 13 novembre 2002.

Orientation lacanienne III, 5.

Jacques-Alain Miller

Deuxième séance du *Cours*

(mercredi 20 novembre 2002)

II

Ça me dérange autant que vous d'être dans cet amphithéâtre, au lieu de l'autre. Enfin, allons-y !

Il me faut parler de la psychanalyse, puisque c'est ce que vous attendez. S'il n'y avait pas cette attente-là, si vous n'étiez pas ici pressés sur ces bancs ou sur ces marches, est-ce que je parlerais de la psychanalyse ? Peut-être pas. Peut-être en écrirais-je davantage, peut-être même ferais-je silence.

Il faut bien dire que pratiquer la psychanalyse porte plutôt au silence. Il arrive qu'on s'en plaigne. Mais c'est ainsi : faire l'analyste, c'est d'abord faire silence, se taire — pour que l'autre parle. C'est une ablation qu'il y a au principe de la position de l'analyste, une ablation de la langue, et du reste, du poumon, de la voix qui porte, et qui m'oblige ici non seulement à parler mais à crier ! C'est dur.

L'analyste ne se prononce pas, il attend. Il attend, retiré dans le silence. Il attend aussi opaque que l'est pour moi l'auditoire que vous constituez, réunis pour m'entendre.

Si ce *Cours* était ma séance hebdomadaire, alors je dirais l'image qui me vient pour vous représenter. Excusez-moi : c'est celle du chien, mot que Racine ne pouvait faire résonner sur la scène qu'à y joindre l'épithète de « dévorant », chien étant classé parmi les mots bas du vocabulaire et ne pouvant être proféré qu'à la condition d'être relevé par un adjectif plus rutilant, appartenant à la partie noble du vocabulaire : « dévorant ».

C'était dans le « Songe d'Athalie » — « rêve » est bas, « songe » est haut. C'était pendant l'horreur d'une profonde nuit. Sa mère, Jézabel, lui apparaît et l'avertit que le Dieu des juifs lui réserve un sort redoutable. Et alors qu'Athalie, sa fille, se voit tendre vers elle ses mains, elle ne trouve plus à la place de la semblance de sa mère qu'un « horrible mélange d'os et de chairs meurtris, et traînés dans la fange, des lambeaux pleins de sang et des membres affreux que des chiens dévorants se disputaient entre eux ».

C'est assez relevé, tout de même, pour un classique. Racine fut censuré par l'Académie, au XVIIIe siècle, quand on entreprit des commentaires grammaticaux des œuvres des grands écrivains. Il fut censuré pour cette formule « d'os et de chairs meurtris ». Car « meurtri » convient à « chair » mais ne convient pas à « os », vous vous en étiez pas aperçus. Cela dut être classé comme une licence poétique. Mais on voulait que dans l'horrible, néanmoins la décence conserve ses droits, et que le vocabulaire soit convenablement régimenté — l'horreur n'excuse pas tout.

Alors des chiens dévorants, vous ! que vous soyez ça, voilà ce que je laisse entendre. Pour pouvoir le faire, il faut sans doute que je me remparde ici de quelque autorité. La voici — c'est celle de Lacan. Car ces chiens courent dans son écrit de « La chose freudienne » que vous trouvez au volume des *Écrits*.

Et d'abord dans la prosopopée de la vérité qui parle : « Moi la vérité, je parle ». Quand Lacan fait parler la vérité, il l'a fait parler comme l'énigme de la vérité, non pas comme la vérité qui dit ce qu'il en est, non pas la vérité qui parle clair, qui parle droit, non pas la vérité qui permet de s'y retrouver : au contraire, la vérité, comme il s'exprime, « qui se dérobe aussitôt qu'apparue ».

Ça n'est pas la vérité des familles, ça n'est pas la vérité des Académies, c'est la vérité en tant qu'elle est affine à l'énigme. C'est ça qu'il appelle la vérité

proprement dite. C'est pas la vérité logicienne à laquelle il viendra plus tard, celle qui s'accommode d'être désignée par une petite lettre. C'est la vérité qui en tant que telle se dit à côté, celle qui s'enveloppe de figures, d'apologues, de nuées, celle qui luit dans les ténèbres et celle aussi qui dépérit quand elle s'expose. Si elle reste trop longtemps au soleil, elle se cancérise — comme tout un chacun, paraît-il.

Lacan, d'ailleurs, dans ce morceau époustouflant promet qu'elle va donner son secret. Et quand elle le donne, elle le retient encore. Quand elle paraît, elle vous condamne encore à la chercher. Et c'est pourquoi la vérité vous fait chiens. C'est bien ce que Lacan dit en toutes lettres : « Cherchez, chiens que vous devenez à m'entendre », à m'entendre, moi, la vérité qui parle. Page — soyons exact : moi l'exactitude, je parle ! — page 411 des *Écrits*. C'est que la vérité a toujours pour auditeurs, quand c'est la vérité-énigme, elle a toujours pour auditeurs des chiens. C'est très précis, même si la vérité est obscure : quand la vérité parle, l'allocuteur devient un chien. Alors il se met aux trousses de la vérité, il renifle, il furète, et puis, à un moment donné, il démarre à fond de train, et puis il court à l'hallali.

C'est ce qu'on a vu, c'est ce qu'on voit, c'est ce qu'on verra avec Lacan lui-même, à savoir qu'on lui fait grâce de rien. Il l'a annoncé en disant : « Entrez en lice à mon appel et hurlez à ma voix. » C'est dans ce morceau d'anthologie.

Comment ne pas penser à Fénelon qui rêvait d'un Télémaque, d'un Télémaque au chant si doux que les animaux sauvages se pressaient autour de lui pour entendre la divine harmonie qu'il composait. On pense à Télémaque parce qu'ici, c'est d'un tout autre concert qu'il s'agit. Il s'agit d'une symphonie discordante, dissonante, d'aboiements enfiévrés. Quand la vérité parle, autour ça aboie. C'est peut-être pour ça qu'on représente parfois la force de l'éloquence sous les espèces d'un Hercule qui traîne après lui des chiens enchaînés.

Mais la parole de vérité, une parole de vérité, enchaîne-t-elle ?

D'abord, elle déchaîne, elle affole, il faut la faire taire. Et c'est seulement, ensuite, qu'il se découvre qu'à vous déchaîner contre elle vous étiez par elle enchaînés. Dans la psychanalyse, on appelle ça le transfert négatif. On voit ça tous les jours à l'endroit de Lacan. La chasse n'a pas cessé.

J'autorise — j'autorise ?! — qu'on mette du Lacan dans des ouvrages de chiens — il va en paraître cette année — qui vont nous expliquer que Lacan n'a rien compris à la métaphore et à la métonymie ! Cinquante ans plus tard, ils y sont arrivés ! C'est ma croix, que je doive signer le bon pour imprimer, le bon pour imprimer des morceaux de Lacan, os et chairs meurtris, pour relever ce qu'on va vous servir, qui est quelque chose en effet qui s'appelle le droit moral. Cela a fait l'objet d'une loi de la République, en 1957, l'année de « L'instance de la lettre », et qui permet en effet de transmettre la charge, de livrer aux chiens ce dont ils ont besoin pour se nourrir. Je le fais avec plaisir !

Freud d'ailleurs eut ses chiens. Lacan dans « La chose freudienne » le peint comme un Actéon, le chasseur qui vit la déesse nue. Et celle-ci lança après lui ses chiens pour lui faire payer de sa vie son délit de regard. Freud eut tôt fait de dépister ses poursuivants, qu'ils se perdirent dans des chemins de traverse. Les chiens affolés ignoraient la route romaine que traçait sa fuite, sa fuite sereine. Mais Freud voulait un peuple, et c'est pourquoi il s'acharnait à relancer les chiens à sa poursuite, comme l'écrit Lacan, « sans pouvoir ralentir la course où seule sa passion pour la déesse le mène ».

Alors qu'est-ce que ça veut dire, ça ? Ca laisse entendre que déjà, avant qu'il n'ait vu la déesse, les chiens étaient après lui, avant qu'il n'ait percé le secret de la déesse chtonienne, de la déesse de la terre, dans l'ombre humide de ses grottes.

Ici, nous pourrions être dans les grottes de Diane. C'est ce qui me rend

supportable ces amphithéâtres souterrains, ce qui me permet de penser que ça n'appartient pas entièrement aux Arts et métiers. Ça me rend supportable ces amphithéâtres où j'ai à vous bercer d'un discours tissé de mes pensées. Mes pensées — je garde précieusement le pluriel. Je peux admettre d'avoir des pensées, qui sont miennes, de me venir. Je me garde bien d'avoir ma pensée, parce que là vraiment il me faudrait rire. Mes pensées sont des chiens. Les vôtres sont aussi vos chiens. Voilà l'aphorisme de vérité qui résume le mythe auquel Lacan fait allusion dans sa « Chose freudienne », le mythe que Giordano Bruno propose dans ses *Fureurs héroïques* Ce sont mes pensées-chiens qui me dévorent, non pas vous qui êtes là pour leur prêter un corps.

Diderot, lui, dit autre chose, apporte un autre témoignage. Il dit : « Mes pensées, ce sont mes catins. » C'est au début du *Neveu de Rameau*. C'est peut-être la troisième ou quatrième phrase. Ca vient après qu'il a dit : « J'abandonne mon esprit à tout son libertinage. Je le laisse maître de suivre la première idée sage ou folle qui se présente — voilà une ébauche d'association libre —, comme on voit dans l'allée de Foy — elle existe toujours, au Palais-Royal — comme on voit dans l'allée de Foy nos jeunes dissolus marcher sur les pas d'une courtisane — ça, y en a plus au Palais-Royal — sur les pas d'une courtisane à l'air éventé, au visage riant, à l'œil vif, au nez retroussé, quitter celle-ci pour une autre, les attaquant toutes et ne s'attachant à aucune. »

Eh bien, nous dirons : voici l'esprit des Lumières. L'esprit des Lumières, c'est de laisser libre son esprit, de l'abandonner à tout son libertinage. On rêverait de pouvoir faire pareil, on rêverait de pouvoir encore aujourd'hui définir l'esprit par le libertinage. Qu'est-ce que c'est que le libertinage ? C'est jouir, sans doute, mais jouir sans être esclave de sa jouissance. Au contraire, c'est être maître de sa jouissance. C'est ce que dit Diderot : « Je le laisse maître de suivre la première idée. »

C'est en quelque sorte aimer sa pulsion dans l'indifférence de l'objet, l'une ou l'autre. C'est essentiellement ne se marier à aucune pensée, mais soutirer à chacune une satisfaction qui n'enchaîne pas.

Évidemment que j'allais penser à ça au moment où j'ai témoigné que je sentais la chaîne qui me ramène ici pour parler de la même chose. Évidemment que j'allais penser à Diderot, à ce célibataire souverain.

En remontant encore au début du *Neveu de Rameau*, c'est comme ça qu'il se présente, n'est-ce pas, de l'extérieur : « C'est moi qu'on voit, dit-il, c'est moi qu'on voit, toujours seul, rêvant sur le banc d'Argenson. » On le trouve encore, le banc d'Argenson, au Palais-Royal.

Ça, c'est l'esprit des Lumières. C'est un esprit qui est vagabondage ; c'est l'esprit qui toujours nie et aussi qui toujours instruit ; c'est l'esprit qui permet de faire des encyclopédies ; c'est un esprit qui se défile, qui se déplace, qui se déprend de toute croyance. Dans toute croyance, il ne voit que superstition, préjugé et erreur. C'est un esprit, l'esprit des Lumières, qui par excellence ne s'attache pas. C'est le détachement, c'est le critique de tous les attachements et enchaînements. Ça nous fait rêver à un temps où on pouvait s'imaginer que la jouissance était libre.

La psychanalyse est plutôt là du côté de Giordano Bruno : Tes pensées sont tes chiens, non tes catins. Elles te dévorent. La jouissance n'est pas libre, n'est pas libertine. Au contraire, elle est appareillée à la répétition, et le discours rationnel achoppe sur une limite quasi mystique, dit Lacan, et qu'il définit comme — je le cite — « le lieu où le symbole se substitue à la mort pour s'emparer de la première boursouflure de la vie ».

Comment entendre ici la substitution du symbole à la mort ? Il faut l'entendre, me semble-t-il, comme une équivalence : le symbole est équivalent à la mort, il s'empare de la vie. C'est, déjà, du symbole, du langage, faire le maître. C'est dans cette voie que Lacan

fera surgir l'expression qui, depuis, a roulé dans la psychanalyse, du signifiant maître, c'est déjà là dans ce « le symbole s'empare ». Il exprime la vie en même temps qu'il l'a fait expirer. C'est bien toute la question, qui se fera poignante pour Lacan, du rapport entre le symbole et la vie, du rapport entre le signifiant et la jouissance.

« Boursouflure de la vie. » Il aurait pu dire « palpitation », mais « boursouflure » met l'accent sur ceci que la vie est précisément quelque chose qui n'est pas plat, qui est gonflé, enflé. «Boursouflure », enfin, c'est un mot qui est fait pour évoquer, *a contrario*, le plat. Et voilà de ce dont il faudrait parler, de ce dont il nous faudra parler : du plat, de la platitude, de la mise à plat, à l'opposé de la boursouflure, dont, je dois le constater, mon propre discours donne un exemple. Mais à la platitude, à la mise à plat, il y a quelque chose qui fait obstacle et objection — comme aux Lumières elles-mêmes, quelle que soit l'affection que certains nostalgiques peuvent leur porter — : il a affaire avec la boursouflure. Quel que soit le goût que vous auriez, par hasard, pour la transparence que vous croyez telle de la logique, vous avez affaire à la boursouflure.

Lacan nous recommande dans son écrit de « La chose freudienne » : « … laisse la meute aller, Diane à ce qu'ils vaudront reconnaîtra les chiens… » — page 436. Ça, c'est une interprétation phonétique : les *s*iens, les *ch*iens. Les tiens sont ceux qui te dévorent. Les pensées ne sont pas des catins dont l'esprit serait maître, maître de les convoquer, de les renvoyer pour en jouir successivement. Les pensées assiègent le sujet. En tout cas, c'est ainsi depuis l'âge de la psychanalyse.

La première objection à faire à l'esprit des Lumières, eh bien, c'est le mystère, le mystère dans la psychanalyse. On peut rêver de le dissiper — il persiste. Bien entendu, si je dis « le mystère dans la psychanalyse », c'est en écho au titre de Mallarmé *« Le mystère dans les lettres ».*

Mallarmé a rendu ses droits à l'oraculaire dans la poésie. En tout cas, il les a affirmés, ces droits, seuls comme diamants extrêmes, et il a eu affaire, comme Lacan, à ce qu'il appelait les « malins ». Les malins opinent, avec sérieux, que juste la teneur est inintelligible.

L'un comme l'autre se sont trouvés envelopper dans ce que Mallarmé appelle une plaisanterie […] médiocre. « De pures prérogatives ont été à la merci de bas farceurs » — c'est emprunté au « Mystère dans les lettres ».

Une prérogative, c'est un avantage, c'est un droit, c'est un pouvoir exclusif attaché à une fonction, un état qui vous est reconnu dans la société. Une prérogative, étymologiquement, est attachée à ce qui est premier, et elle comporte une idée de la dignité. Et il n'y a pas d'oracle, s'il n'y a pas les prérogatives de l'oracle. Ça suppose une dignité que les farceurs qui sont bas — là, il y a une hiérarchie, il y a un ordre — les farceurs qui sont bas ne veulent pas lui reconnaître. Et il faut bien dire c'est à ça qu'on a affaire dans l'exacte mesure où il peut venir de réclamer pour la psychanalyse des prérogatives.

Ces temps-ci, on file doux, on est plutôt porté à montrer patte blanche qu'à affirmer des prérogatives. C'est que les bas farceurs, eux, en mettent un coup, ils ont la haine de ce qui pour eux est l'obscur. Mallarmé déjà avait affaire avec ces énoncés de disqualification : « Comprends pas ! » Il écrivait comme ça dans son « Mystère dans les lettres » : « Comprends pas ! » Là, ce sont les prérogatives de la connerie.

Plutôt que s'enrager à ce propos, Mallarmé supputait que cette haine de l'obscur tenait à ceci : que l'obscur est en chacun extime, que chacun sait bien avoir affaire en lui-même à une part obscure, une part obscure qui le dévore, et que tous ces bavassages sur l'utilité directe, et sur la clarté qui s'impose à la science, que tous ces bavassages sont faits pour voiler, pour bercer, pour étouffer.

Ce qu'il y a là, c'est que chacun sait qu'il n'est pas de cet ordre-là. Mallarmé disait ça comme ça — Mallarmé disait ça en 1896, on a vraiment aucune trace qu'il ait eu la moindre idée de ce que Freud pouvait chercher — : « Il doit y avoir quelque chose d'occulte au fond de tous. Je crois décidément à quelque chose d'abscons, signifiant fermé et caché, qui habite le commun. »

Et il supputait que c'était précisément ce quelque chose d'occulte et d'abscons, ce signifiant fermé et caché habitant tout un chacun, qui était la racine de cette intolérance à l'obscur dont sa littérature avait fait les frais, et qui portait à aboyer contre. Au fond, il désignait qu'au cœur du sujet, il y a l'obscur et non pas la lumière.

De là, redisons le dit de Lacan : « Le dit premier décrète, légifère, aphorise, est oracle, il confère à l'autre réel son obscure autorité. »

« Le dit premier. » Comment peut-il y avoir un dit premier ? Il faut bien que ça tienne à une prérogative, sinon comment y aurait-il de la primarité ? « Le dit premier, dit Lacan, confère l'autorité. » Mais serait-il premier s'il ne disposait pas d'ores et déjà de l'autorité ?

Le dit premier, on a beau faire, il est de l'ordre du maître, et c'est pourquoi Lacan enchaîne avec l'oracle, le décret, la loi et l'aphorisme ; la loi qui est un énoncé contraignant dont l'objet est général ; le décret, un énoncé dont l'objet est particulier ; et l'aphorisme, une proposition qui résume une sagesse, qui l'exprime sous une forme concise, brève.

D'ailleurs, on a récemment étudié dans la critique littéraire les formes brèves de la littérature. C'est aussi un discours qui fait autorité. Songez là à l'enchaînement des propositions qu'on connaît comme les *Maximes* de La Rochefoucauld.

Le dit qui aphorise et qui condense une vérité, ça n'est pas le dit qui narre, le dit qui raconte. C'est tout à l'opposé de ce qui est le roman, avec la place qu'il fait nécessairement à la contingence. Le dit qui aphorise, au fond, vous amène toujours un universel, et vous l'assène. Le dit qui aphorise, ça n'est pas le dit qui explique, qui argumente, qui développe.

Cliniquement, ça se traduit par ceci que le signifiant en tant que tel a un pouvoir de suggestion, le signifiant comme tel est maître.

On peut découvrir tous les jours la fonction de l'oracle, aujourd'hui dans le discours du maître.

À preuve, j'apporte ici la pêche, que j'ai faite hier, d'une interview du président Bush par le journaliste Bob Woodward. Ce n'est pas n'importe qui ce journaliste. C'est lui qui a pris tous les risques dans l'affaire du Watergate, avec un comparse. Ils ont vraiment été les chiens aux trousses des mensonges d'un autre président qui s'appelait Richard Nixon. C'est le journaliste « qui a fait tomber un président des Etats-Unis ». Ca s'est passé il y a quand même un petit bout de temps, il y a un quart de siècle. Depuis lors, il est le chéri de tous les présidents des Etats-Unis. Ils font leurs confidences. Il a la réputation d'obtenir de chacun des confessions qu'aucun autre n'arrive à leur soutirer.

Donc hier, on diffusait un entretien de cette institution — ce Bob Woodward qui en a vu beaucoup de présidents — avec le dernier de la série, celui qui préside à un moment où l'Amérique accède dans le monde à une domination impériale, qui est évidente pour tout le monde. Le discours a retenu beaucoup l'attention depuis qu'il a accédé à cette fonction, parce qu'il a un petit côté dyslexique : il parle à côté, avec une justesse stupéfiante. On relève ses formations linguistiques. Il y a des spécialistes. Tous les jours, il y a la rubrique des *bushismes* du jour. C'est quelqu'un qui parle très juste.

Alors, voilà le morceau qui a retenu mon attention, diffusé hier. C'est la partie d'un livre à paraître, de ce journaliste qui a interviewé le président le 26 septembre, l'année dernière, juste quinze jours après l'incident des Twin towers. Il apparaît que le président donc était dans son conseil de guerre

en train de s'impatienter pour qu'on ne tarde pas trop à bombarder l'Afghanistan. Et voyant les quelques personnes — là, c'est vraiment le conseil de guerre de six, sept personnes, ça se décide comme ça, c'est dans l'événement —, peut-être avait-il le sentiment qu'ils étaient en train de mollir, et il leur dit :

« — Alors, on s'y met lundi ou mardi ? *Anyone […dares] that we should start this Monday or Tuesday*. Tout le monde s'émeut, et lui dit : — Mais Monsieur le président nous n'avons pas encore les bombes, les cartes. Alors le journaliste lui dit : — Mais enfin qu'est-ce que vous vouliez dire en pressant les gens comme ça ? Et alors le gars répond, le gars, enfin, l'homme le plus puissant du monde : — *One of my job is to be provocative*. Un de mes boulots est d'être provocant. Et donc *I was trying to force the issue,* j'essayais de forcer un peu les choses sans compromettre la sécurité. Alors le journaliste lui demande : — Mais avez-vous expliqué aux autres le sens de votre interjection ? Alors il dit : — Surtout pas. *Of course not, I am the commander*. Je suis le chef. *You see, I don't need to explain*. Vous comprenez, je n'ai pas besoin d'expliquer. *You see, I don't need to explain*. Je suis le chef, vous voyez, j'ai pas besoin d'expliquer. *I do not need to explain when I say things.* J'ai pas besoin d'expliquer quand je dis des trucs. *That's the interesting thing about being the president*. C'est ça qui est intéressant quand on est président. — Vous riez, c'est le texte, je ne brode pas. — *Maybe, somebody need to explain to me why they say something*. Il peut arriver que les autres aient besoin d'expliquer à moi ce qu'ils veulent dire. *But I don't feel like I owe anybody an explanation.* Mais moi, je ne sens pas que je dois à personne d'expliquer quoi que ce soit. »

Voilà, au fond, on peut le dire une découverte, enfin une découverte, une découverte naïve mais parfaitement juste, de ce que comporte dans son essence la position d'énonciation qui est la sienne, et qui est celle de celui qui n'a pas à s'expliquer, de celui qui profère.

Par ailleurs, il s'explique, il envoie des explicateurs. Mais au point, au noyau, là où il s'agit de dire de bombarder, là il y a un point où il y a quelqu'un qui dit et qui n'a pas besoin de s'expliquer, et il s'appelle le président Bush, vraiment Saint-Jean Bouche d'or. Et au fond tout ce qu'il dit dans ce contexte, c'est la Loi et les Prophètes.

À cet égard, il est beaucoup plus malin que son papa. Son papa est resté dans les mémoires aux États-Unis pour avoir dit que, vraiment, il ne fallait pas compter sur lui pour dessiner des perspectives étendues. Ce qui est resté, c'est l'expression qu'il employait : *The vision thing.* Ah ! ce truc-là, avoir une vision, avoir un grand dessein, c'est pas pour moi. Et le fils dit au contraire : *The vision thing matters.* Ça a de l'importance *the vision thing.*

Et, au fond, c'est de ça qu'il témoigne, avec ses dits à lui, ses *bushismes*. Ensuite, il mobilise tout un peuple d'experts et d'exégètes, à son service. Le S_2, le savoir vient après, s'il y en a un qui a été capable de tenir le signifiant Un. Et il sait que c'est ça qu'il a à faire, pour que ça tienne.

Donc, lui, ça ne le dérange absolument pas d'être dans le non-savoir. Il s'y tient très précautionneusement. C'est pour ça qu'il passe deux heures par jour à faire de la gymnastique, et à neuf heure du soir il est couché. À la fin de l'interview, il y a madame Bush qui arrive — je ne sais pas comment ça se développera —, elle lui dit, et c'est consigné par le journaliste : « *Tone it down, darling*. Mon chéri, baisse d'un ton, s'il te plaît. »

Il y en a un qui sait qu'il n'a pas besoin de s'expliquer, et que ça va d'autant mieux s'il ne s'explique pas.

Au fond, ça prend d'autant plus de relief que l'âge de la science bat son plein, l'âge de la science qui prend la suite, qui est le développement de l'époque des Lumières.

On s'est imaginé que la loi, c'était

qu'on doit rendre compte de tout, que tout doit démontrer sa raison d'être. Et en effet, c'est la loi de l'époque : Faut s'expliquer ! C'est d'ailleurs pourquoi cette loi s'impose à tous sur le mode de l'interview. L'interview veut dire : Tu n'es que ce que nous sommes !

On voit, ça a des résultats ravageants sur l'ancien ordre social qui supposait précisément que certaines questions ne soient pas posées. Là encore, voyez les désastres qui sont produits à cet égard pour la royauté anglaise. Pourtant au moment où on commençait à voir se dessiner, où prenait forme l'âge de la science, un observateur, le créateur de la revue qui s'appelle *The Economist*, qui existe encore, qui a été créé au milieu du XIXe siècle, […] recommandait de laisser à la royauté son mystère, sa magie, de ne pas y aller voir. C'est que le mystère était la condition de son effectivité. Ils se sont tenus d'ailleurs à ça, pas mal du tout, assez longtemps. Puis, ça a craqué. On commençait à répondre à des interviews à la télévision. Il paraît que c'était en 1969 qu'ils ont croqué la pomme.

Et, en effet, maintenant, ils sont arrivés au *show-business*. Je ne sais pas si vous en avez eu vent, mais maintenant le *butler* de la princesse Diana, le majordome raconte tout, il raconte comment ça se passe. Enfin « tout » — une bonne partie. Il raconte comment ça se passe. Et ça met sens dessus dessous la relation magique avec la royauté et ses entours. Mais c'est maintenant sans pitié. On tremble pour le trône britannique.

Alors, à travers ces anecdotes, ce qui se laisse percevoir, ce qui se laisse entendre, c'est la force de l'impératif de la transparence, où tout se trouve jauger en fonction de sa raison d'être. Tout a à se justifier en fonction de sa raison d'être, et cette raison d'être, on peut le dire dans les termes d'Edgar Poe signalés par Baudelaire, c'est « l'utilité directe ».

C'est comme une nappe qui s'est étendue, mais qui aussi bien isole ce qui y fait exception. C'est précisément lorsque l'impératif de la transparence, de l'explication, sur le fond de l'égalité des interlocuteurs, c'est précisément parce que ça étend son règne, qu'en même temps s'isole, on peut le dire, l'instance du dit premier.

La psychanalyse a été aussi bien rompue dans cette même logique. Elle s'est expliquée et elle a été mise à la portée du tout venant, et d'abord par Lacan et par ses élèves. Lacan qui a voulu que la psychanalyse devienne exotérique, et par là, sans doute, il n'est pas immérité de sa part de prétendre avoir répercuté l'esprit des Lumières.

Mais en même temps, on constate que vingt ans après sa mort, ses dits, les dits de Lacan, sont scrutés comme ceux d'un devin. Les chiens dévorants s'en donnent à cœur joie, et ils dépècent ce que Lacan a dit. Nietzsche encore devait s'abriter derrière Zarathoustra. Il ne disait pas « Ainsi parlait Nietzsche ». C'était déguisé sous les espèces d'un sage iranien.

Mais nous, nous disons tout le temps : « Ainsi parlait Lacan », nous et les autres. Alors, certes, il ne parlait pas au hasard. Cétait pas un discours aléatoire. Et de bons esprits se sont attachés à recomposer la logique de son discours. Mais si ces esprits sont si bons que ça, il faut tout de même qu'ils reconnaissent, enfin, que la logique n'efface pas l'oraculaire.

Le bon esprit en question, à qui je fais un pied de nez, c'est moi-même. La logique n'efface pas du tout l'oraculaire, pour une raison qui est donnée par Lacan, page 364 des *Écrits*. Je me disais tout de même qu'il faudrait que je sorte les maximes de Lacan. Il faudrait me donner l'autorisation de faire ça. C'est pêcher comme ça, dans les *Écrits* et les *Autres écrits*, des formules — il y en à foison — qui seraient une sorte de sagesse de Lacan, qui pourrait se vendre aussi bien que aux États-Unis « *The one minute millionnaire* ».

Eh bien, dans ces maximes de Lacan, il y a celle-ci : « Tout texte, dit-il, qu'il se propose comme sacré ou profane, voit sa littéralité croître en prévalence de ce qu'il implique proprement d'affrontement à la vérité. » La littéralité d'un texte transmet l'idée

en dehors de la lettre, la littéralité d'un texte croît en fonction de l'authenticité de son affrontement avec la vérité. Il est amusant d'ailleurs que Lacan ne dise pas : « en fonction de », et dise : « en prévalence de ». C'est un abus même de langage, c'est une licence poétique, mais qui signale ici qu'il est bien question de primarité, de prérogative : « en prévalence ». C'est que la lettre est prévalente quand un sujet est aux prises avec le vrai. Et que précisément parce que le vrai ne peut pas se dire comme tel, que ce qu'on dit là-dessus est à prendre à la lettre, telle quelle.

Alors, comme c'est un homme des Lumières, il ajoute : « La découverte freudienne montre la raison de structure de ce fait. » Il impute qu'il y a une raison de structure à ce que le discours qui combat avec l'ange, qui combat avec la vérité, qui est aux prises avec la vérité, il y a une raison de structure qui fait qu'il doit être d'autant plus à prendre à la lettre.

Ce qu'il désigne par là, on peut le supposer, c'est la prévalence du signifiant sur les significations. Les significations sont de l'ordre de ce qui s'explique, tandis que le signifiant se pose. Il est de l'ordre de la création. Et à partir de là où la création a son principe dans le signifiant, et c'est à partir de là qu'il y a ouverture du possible, et que là on peut calculer, combiner, supputer. La vérité surgit d'un *fiat*. Elle n'est pas comparaison, ni adéquation — elle tient à l'acte.

Et d'ailleurs Lacan ne dit « le dit premier… » qu'après une réflexion sur le cercle de l'énonciation, sur sa quadrature qui n'est résolue que par un acte. Le dit premier, c'est un artifice, c'est un produit de l'art, ou un produit de l'acte, c'est un *actifice,* si j'ose dire.

Une vérité, dès lors, c'est un délire, si elle n'est pas prise dans un lien social. Et c'est ce qu'on vérifie chaque fois quand on touche d'un peu près la création de religion. Il faut que cette vérité fasse épidémie pour qu'on oublie qu'elle est, de structure, un délire.

C'est pourquoi Lacan a voulu avoir une Ecole, c'est-à-dire un lieu où on répéterait ses dits. On pourrait même argumenter que l'enseignement de Lacan, c'est une défense contre le délire, d'abord en situant le dit premier dans la bouche de Freud, et donc en présentant son propre dit comme un commentaire en position seconde, et aussi en faisant tout pour collectiviser son dire.

Il est essentiel d'être suivi. Il ne faut pas pleurer parce qu'on est suivi. Il est essentiel de l'être.

Et Jésus l'a dit ! voulait qu'on le suive. On a beaucoup réfléchi sur ce que ça pouvait vouloir dire dans la bouche de Jésus que d'être suivi. Un haut lieu de cette réflexion c'est Matthieu, **VIII**, 21-22, *l'Évangile selon saint Matthieu*. « Un autre d'entre les disciples lui dit : Seigneur permets-moi de m'en aller d'abord enterrer mon père. Mais Jésus lui réplique : Suis-moi ! et laisse les morts enterrer leurs morts. » Parole mystérieuse. Plutôt suivre la bouche de vérité que de rendre aux morts les devoirs qui leur ont été toujours reconnus comme essentiels. Antigone risque tout pour rendre ce devoir au corps mort. Et néanmoins Jésus dit qu'il faut le suivre en abandonnant les morts à ceux qui sont morts dans l'esprit, ceux qui ne sont pas touchés par le message de vérité. Et que c'est à eux de remplir ce devoir de piété.

Parole scandaleuse, celle qui invite à se détourner du père. On mentionne qu'Apollonios de Tyane, qui était un dessalé, il faut dire, mais Apollonios de Tyane, quand on est venu lui dire que son père était mort, s'est précipité à Tyane pour l'enterrer de ses propres mains. Et donc le dit de Jésus exprime sa liberté par rapport à la coutume et à la vieille Loi.

C'est là, dans ce dit, tout le paradoxe du charisme : le maître vous arrache au cours du monde. Vos devoirs vous obligent à vous tenir en dehors, à côté, en marge. Et les devins ont toujours été en marge, que ce soit dans l'époque homérique, comme des errants ; à l'époque classique, les sanctuaires de divination, étaient toujours en marge des cités. Donc le maître vous arrache

au cours du monde

Mais aussi, il vous fait gardiens de la tradition, membres d'une communauté, membres de la communauté des enchaînés, enchaînés par l'héritage canonique, pétrifiés par l'autorité et voués à l'imitation. Les suivants aspirent à demeurer en un lieu, alors que lui-même a erré.

Eh bien, c'est ce à quoi nous nous intéresserons, c'est-à-dire ce par quoi Lacan a varié. Lui-même a cherché la vérité de Freud, lui-même a été un chien.

À la fois prochaine.

Fin du *Cours II* de Jacques-Alain Miller du 20 novembre 2002.

Orientation lacanienne III, 5.

Jacques-Alain Miller

Troisième séance du *Cours*

(mercredi 27 novembre 2002)

III

À quelle condition la voie de Freud est-elle praticable ? Est-ce que cette voie est praticable aujourd'hui, pourra-t-elle l'être demain, c'est toute la question ?

Peut-être le sort de la psychanalyse est-il lié à celui de la poésie. Si c'est le cas alors on dirait qu'il y a danger car, semble-t-il, la poésie est mal en point, si l'on songe aux passions qui entouraient l'écrit poétique dans l'histoire de ce pays, la place rayonnante de l'énonciation poétique et encore le rôle que la poésie a tenu dans notre éducation, dans les classes, ce dont elle a été le pivot, on est obligé de penser à Plutarque, à ce pauvre Plutarque qui voyait en son temps les oracles hoqueter et ensuite devenir prosaïque et puis, lentement, entrer dans le silence.

Plutarque je pense à vous ! C'est l'écho d'un vers qu'il m'était arrivé de citer dans ce *Cours* jadis, de Baudelaire : « Andromaque, je pense à vous », qui était dit à un moment aussi bien de bascule où une époque se refermait et où sa disparition s'exprimait sous la forme de la nostalgie.

D'ailleurs je pense tellement à Plutarque, à ma surprise, que je l'avais déjà évoqué, jadis, dans mon cours de *La fuite du sens*, j'avais évoqué les *Dialogues pythiques*. Il faut donc croire que j'y tiens ou que ça me tient.

Et c'est aussi sans doute ce qui explique la résonance qu'a, au moins pour moi, l'évocation de la fin du monde antique et l'émergence du monde chrétien.

Est-ce qu'il faut en parler sur le mode du basculement, de l'effondrement, ou plutôt comme un cheminement ? Et plutôt ce dernier terme nous indiquerait Lacan précisément quand il pose ce qui a rendu la voie de Freud praticable.

Il le pose dans son écrit de « Kant avec Sade », page 765 des anciens *Écrits*, les premiers, et qu'il désigne ce qui chemine dans les profondeurs du goût, exactement au cours du XIX° siècle.

D'ailleurs l'expression des « profondeurs du goût » est elle-même une expression romantique. Déjà l'idée que, inaperçu, invisible, inaudible, à très bas bruit, sur des pattes de colombe, ou creusant en profondeur comme la taupe, quelque chose, un processus, est en train de *processuer*.

Mallarmé ne dit pas « les profondeurs du goût », c'est déjà très beau quand on a le sentiment des profondeurs du goût, Mallarmé regarde la chose sous un autre angle, il écrit : la dernière mode, c'est-à-dire non pas qui chemine mais qui est là à la surface et dont le propre est de changer, de tourner avec le vent.

Évidemment la dernière mode il y a en a toujours quelques-uns qui la dictent. Il y a toujours des quelques-uns qu'on reconnaît comme des créateurs et qu'on intronise simplement d'une façon qui n'est pas formalisée par une élection de scrutin. En France, ça ne touche pas seulement l'habillement, ça touche aussi la gastronomie, pour ça on est unique, de faire que la mode vienne aussi dans ce domaine.

Mais il arrive que ce qui chemine finisse par éclater soudain et en fanfare, que ça vous saute au visage, par exemple aux premières pages des journaux. C'est arrivé cette semaine. Comme c'est arrivé le lendemain de ce *Cours,* j'ai eu le temps de le métaboliser, ma fureur est passée. Ce qui est formidable, c'est que j'étais en fureur avant, peut-être suis-je devin. Enfin cette histoire là n'est pas terminée, une vague médiatique a

déposé sur le rivage une nouvelle naïade, qui est ou qui sera pour quelque temps - on va voir - la dernière mode.

Une naïade, c'est quelque chose comme la démocratie transformée en harpie. Ça se déchiffre, ça se déchiffre politiquement. Là, évidemment, je ne suis qu'un amateur ou un détestateur, mais je m'y suis tout de même risqué, répondant à l'appel. Ça paraîtra au moins la semaine prochaine dans un organe confidentiel qui s'appelle *Élucidation.* Pour publier des trucs pareils, 2000 exemplaires, il faut parier sur le cheminement.

Ce qui s'est exprimé avec un certain éclat, c'est la figure franchement, audacieusement, outrageusement, excessivement peut-être, la figure niveleuse de la démocratie, celle qui est au principe de cette phrase qu'il m'est arrivé naguère de prêter aux excommunicateurs de Lacan : pour qui il se prend celui-là ? Et ça, c'est une voix qui se fait et peut-être qui se fera plus forte ces temps-ci : pour qui se prennent-ils ?

La modernité, appelons ça comme ça, de son nom baudelairien, la modernité qui est peut-être post, mais l'actualité de ce qui a lieu, l'aujourd'hui, ce qui procède des temps modernes, la modernité voudrait qu'on l'aime, c'est ça qu'on nous réclame : de l'aimer.

Jusqu'à présent, elle laissait faire puisque qu'on l'aime ou qu'on ne l'aime pas elle est là, ça aurait pu lui suffire mais non, elle exige l'amour. Elle l'exige des poètes, ou de ce qu'il en reste, elle l'exige des écrivains, elle l'exige des philosophes, elle l'exige des intellectuels, des animaux intellectuels et, il ne faut pas s'y tromper, elle l'exige aussi des psychanalystes.

Alors la modernité est très fâchée de constater que depuis qu'il y a la modernité eh bien ceux-là ne l'aiment pas, en général, en grande majorité ils ne l'aiment pas. Chacun à sa façon. Certains pleurent, certains déplorent, certains se mettent en colère, tempêtent, contre la modernité, parfois on a appelé de façon désobligeante pour ce grand peuple ami, *l'American way of life*, on ne parle plus de *l'American way of life* parce que c'est devenu le *way of life* de pas mal de monde qui n'est pas américain. De temps en temps, lucidement, il y en a un d'ailleurs qui crie : nous sommes tous américains ; croit-il, espère-t-il.

Il y en a aussi d'autres qui ironisent concernant la modernité, qui chuchotent contre ou alors qui blâment, qui moquent, qui en souffrent, qui luttent contre ou qui s'en accommodent contre fortune bon cœur, ou tout simplement qui la critiquent, qui constatent que, loin de combler l'insatisfaction elle la nourrit, elle l'exacerbe, que la modernité diffuse l'insatisfaction, l'intensifie comme jamais et qu'il s'en produit un certain nombre de conséquences, qui se laissent percevoir sur de très vastes échelles.

Il y en a simplement des qui critiquent, qui analysent, Freud est dans la série avec son *Malaise dans la civilisation,* il procède lui aussi de cette protestation qui est majoritaire, oui, dans la *République des Lettres,* fantasme bien sûr cette *République des Lettres,* ça n'empêche pas qu'elle comporte là une majorité.

Eh bien ce qui est en train là de prendre forme, d'apparaître, c'est une nouvelle harpie, la nouvelle harpie qui demande qu'on adhère à cette modernité, qu'on l'aime.

Alors, au nom de quoi parle-t-elle ? Elle parle au nom de la loi d'airain des temps nouveaux, vous n'y pouvez rien, vous-même vous êtes aux prises avec ces pluies d'objets qui nous tombent dessus, dans lesquels vous devez naviguer et qui, que vous puissiez les acquérir ou pas, de toute façon vous entraîneront à penser à eux, ils sont là, ils seront de plus en plus là.

Car voilà encore un syntagme qui a disparu comme par enchantement : la société de consommation. C'est encore une chose dont on parlait jadis, quand c'était nouveau . On n'en parle plus parce que c'est maintenant ce qui est. On considère maintenant comme extrêmement suspect de manquer d'enthousiasme pour ce qu'on appelle

la culture de masse ; c'est à voir, encore, ce qu'elle est, cette culture de masse, elle est souvent très raffinée précisément.

Mais on ne sait plus ce qu'avait de vif, au début des années 60, dans la classe intellectuelle, le débat pour savoir si oui ou non il fallait des livres de poche, ça étreignait au cœur ceux qui produisent ces écrits, et ça n'allait pas de soi, en effet, de dire oui. C'était clair d'emblée ce qui allait gagner, ce qui était conforme à la logique du temps.

Mais, en effet on rentre, on est entraîné dans cette modernité à reculons, pendant que vous étreint le bras d'airain. Ça a produit un certain malaise, un certain mal être. C'est quand même difficile de convaincre le peuple que tout ça est vraiment pour son bien foncier et qu'il devrait, au lieu d'avoir recours à différentes thérapies, dire merci et se sentir bien.

C'est quand même drôle qu'on se mette à parler au nom d'un vieux signifiant maître qui avait pris du plomb dans l'aile et qui s'appelle le progrès. C'est à partir de l'idée qu'on se fait du progrès qu'on peut situer la réaction, tout ce qui ne marche pas complètement à l'unisson, tout ce qui se débat un petit peu dans cette poigne, tout ce qui fait des chichis - ça se révèle être des chichis, bien sûr, pour le livre de poche - tout ce qui fait des chichis, eh bien on essaye, apparemment - c'est une tentative, on va voir - on essaye de l'épingler avec une petite fléchette pouilleuse, réactionnaire.

C'est ça qu'on est en train d'expliquer, que le non-conformisme ça finit toujours très mal. Et d'ailleurs j'ai même trouvé ça, je me suis renseigné cette semaine, c'est comme si je l'avais annoncé, comme si je sentais ça, comme si j'avais été inspiré par je ne sais quel pouvoir tellurique, non repéré, ça y est, Lacan, le nouveau, vient là comme l'épouvantail à moineaux, c'est non seulement le non-conformisme finit toujours très mal mais souvent il commence très mal, voir Lacan, qui a commencé par Charles Maurras. Alors celle-là on va l'entendre, et pas qu'une seule fois.

Donc maintenant on dit : Français encore un effort pour être vraiment moderne, vous gardez encore des vieilleries à lâcher ! Tout ce qui se met en travers de la marche triomphale de l'esprit supposé des temps modernes appartient au réactionnaire.

Donc maintenant ça n'est pas c'est « la faute à Voltaire et à Rousseau », on ne recule pas devant c'est la faute à Baudelaire et à Flaubert. Ça n'est pas simplement une épuration contemporaine qu'il s'agit de réaliser, il s'agit d'épurer la littérature française, précisément celle du XIX° siècle en particulier, peu progressiste en effet pour toute une part, mais il se trouve qu'elle nous concerne puisque c'est justement là qu'a cheminé - si on écoute Lacan au moins - c'est là qu'a cheminé quelque chose qui a rendu effective la psychanalyse.

C'est vrai que Baudelaire et Flaubert, on ne peut pas le cacher, ils n'étaient pas progressistes, qu'ils ont assisté en effet à l'émergence du signifiant maître du progrès, et ils ont vu qui maniait ce signifiant maître du progrès, qui étaient en leur temps les égalitaires, que c'étaient les nouveaux maîtres.

Et donc, à leur façon, ils se sont inscrit en faux contre ce signifiant là, étant donné ce que le XX° siècle a apporté dans l'ordre - je m'excuse de le rappeler, parce qu'on nous explique qu'il ne faut plus en parler, ce sont simplement des mauvais souvenirs - mais étant donné ce que le XX° siècle a apporté dans le style massacre de masse, depuis lors le progrès, quoi qu'on en ait, a cessé d'être un signifiant maître tout à fait persuasif. Et il me semble qu'il serait quand même très difficile de le faire reluire à nouveau, le signifiant maître.

Là aussi je n'en reviens pas, je disais il y a quinze jours, dans une incise que Baudelaire restait pour moi un devin, un prophète ; patatra c'est fait, on le cloue au pilori, c'est un mauvais maître, il nous reste à crier : c'est Baudelaire qu'on assassine !

En fait, c'est du déjà vu, on rejoue une scène, cette scène que résume cette figure, sans doute mythique, mais prégnante, la figure fin de siècle des poètes maudits, cette figure qu'on apprenait jadis dans les classes, inventée, si je me souviens bien, par Verlaine, cette figure résumait ce dont il s'agissait, de la prose du monde, la prose du monde industriel, la prose du monde moderne, la prose du monde massifié, la prose du monde qui veut l'utilité, directe, la prose du monde isole, maltraite, voire assassine les poètes et la poésie.

Bien entendu, la psychanalyse est dans le coup, elle est dans le coup de toute cette affaire du début jusqu'à la fin. C'est ce qui donnerait un petit peu de grandeur, un petit peu de sublime, on nous explique aussi que le sublime pouah ! ça donnerait un petit peu de sublime au débat psychanalyse et psychothérapies de le voir sur le fond de cette lutte, multiséculaire maintenant, sur le fond de ce progrès de la prose du monde assassinant les poètes.

Parce que c'est ça aussi le marché qui est proposé par le Faust moderne, à la psychanalyse. C'est que comme thérapeutique tu es recevable, si tu as foi dans le fait que tu fais du bien. Si tu aides le malheureux à se remettre sur pattes, tu les rafistoles de façon à ce qu'ils dégagent rapidement de ton cabinet pour en revenir à la production. Comment nier ça, n'est-ce pas ?

Si tu assumes la thérapeutique comme position, si tu acceptes de répondre à la mise en demeure de démontrer ton utilité directe, d'une façon qui soit par nous recevable, alors tu as ta place, à côté ou en soutien de nos médicaments, de nos gymnastiques, de nos hygiènes de vie, de nos week-end thérapeutiques, etc. ; comme thérapeutique tu es protégé.

C'est ça les débats aimables sur : ce serait quand même bien d'évaluer les résultats, mais c'est bien difficile, oh oui c'est vrai combien est-ce difficile, mais peut-être peut-on trouver le mode adéquat, qui ne choque pas votre sensibilité, votre action, pour que tout de même nous puissions faire quelques petites statistiques, un petit calcul, laissez-nous calculer. C'est l'entrée, sous ce mode que je mime, ce qui frappe à la porte, c'est en fait la triomphante rationalité technique et calculante qui entend s'avancer dans ce domaine et affirmer un peu plus tard sa loi et ses principes.

Mais ça commence toujours benoîtement, doucement, comme dirait l'autre *dans votre intérêt !* parce qu'il y en aura après des plus méchants que moi, qui vous forcerons à calculer. Donc livrez-nous quelques données, quelques appréciations, ça sera un moindre mal.

Il faudrait faire une fable avec ça !

En revanche, si tu dis non, ah l'autre voie, elle n'est plus permise, tout ce qui dans la psychanalyse n'est pas thérapeutique comme tel, mais articulé au désir et à la jouissance, tout ça - c'est ça qu'on nous promet - deviendra illisible, sera reconnu comme nocif et dangereux. Quand on commence à s'en prendre à Baudelaire et à Flaubert, on finit par s'en prendre au désir et à la jouissance, c'est logique.

Au désir, en voilà un non-conformiste excentrique, transgressif, immaîtrisable et même radical, incomparable. Le problème avec le désir, c'est qu'il n'est pas démocratique, en effet !

Et il est très possible que Lacan, s'il n'y avait pas eu les poètes maudits, eh bien il n'aurait peut-être pas pu extraire de Freud le désir tel qu'il l'a défini. Il n'y a pas que Hegel derrière et Kojève, il y a les poètes et ce qu'ils en ont souffert.

Quant à la jouissance c'est, bien sûr, l'objection la plus forte à l'idée d'utilité directe. Et là, il s'agira de savoir si le concept, le mot de jouissance, gardera un sens ou pas, parce que Lacan pousse la provocation jusqu'à la définir par : ce qui ne sert à rien, et c'est en tout cas quelque chose qui ne fait pas du bien, qui ne s'inscrit pas dans l'harmonie des fonctions vitales.

Ça avant, c'était pris pour de l'observation. Eh bien, à partir de maintenant, ça sera considéré comme une construction idéologique - et du

plus mauvais goût. Parce que la dernière mode, on va voir combien de temps elle durera, si elle prendra racine, la dernière mode est faite d'un regain du discours de l'homéostase.

Ce discours de l'homéostase révèle sa face totalitaire par son impatience à éliminer tout ce qui pourrait faire obstacle à ramener la tension au plus bas niveau.

C'est ça l'idéal, ramener la tension au plus bas niveau. Ceux qui élèvent la tension de la population sont des fauteurs de troubles, ceux qui assemblent le peuple pour des harangues enflammées, ils le font au nom du savoir mais ça peut se terminer dans l'émeute. Rien ne vaudra jamais un ton égal, favoriser l'endormissement, les meilleures manières, la lecture d'un écrit soigneusement tapé à la machine auparavant pour s'être soigneusement contrôlé soi-même, mieux vous contrôler vous-même que d'être contrôlé par un autre qui pourrait vous rudoyer et ainsi, petit à petit, vous me verrez peut-être, parce que je suis un réaliste, vous me verrez petit à petit – je ne suis pas un poète maudit moi ! - vous me verrez peut-être petit à petit changer de ton, vous vous direz qu'est-ce qui se passe, et je dirai : ils ont gagné, je survis ! Donc ramener toujours la tension au plus bas niveau. Voilà une ligne directrice pour nous !

Évidemment le problème, comment allons-nous faire ? c'est que Freud n'était pas progressiste. Lacan le signale, Freud n'était pas plus progressiste que Baudelaire. Et même ça fait apercevoir quelque chose que, bien qu'il soit né du scientisme et donc d'un discours de la science se poursuivant, enfin de cette modalité du discours de la science se poursuivant sous le couvert du signifiant maître du progrès - c'est de là que Freud vient, c'est son côté homme des Lumières - en même temps Freud n'a pas adhéré, c'est même la psychanalyse est née d'une objection faite à l'idéal du progrès.

Et on peut dire que ce que Freud a dressé en face de ce signifiant maître si puissant en son temps, il avait derrière lui toute la puissance de ce qui avait eu lieu d'extraordinaire, enfin, ce qui a eu lieu de révolution industrielle au XIX° siècle, pour le dire rapidement, Freud a dressé en face un contre-signifiant maître, ce n'est pas l'usage que l'on fait, celui de la répétition. Là où vous croyez, vous espérez le progrès, je dis répétition. De la même façon que, par rapport à la croyance progressiste, Lacan a fait l'objection du réel.

Là, on entre dans un débat, une discussion, un combat peut-être, qui devait peut-être avoir lieu, qui est peut-être pré-inscrit, nécessaire, avec ceux qui sont justement d'ailleurs les promoteurs de la dernière mode qui fait quelques signes, hélas, qui a fait ses premiers signes cette semaine, ceux qui sont les promoteurs de cette dernière mode et qui sont quoi ? des juristes, des politologues, pour les plus sérieux d'entre eux, les autres étant des historiens des idées, ça, les historiens des idées, il y en a des doués et des moins doués c'est une discipline imaginaire l'histoire des idées, bien sûr, enfin bien sûr !, pour moi.

En effet, il y a quelque chose de logique à rencontrer là le discours du droit, parce que c'est ça qu'on essaye de monter en épingle, c'est la politique considérée à partir du droit, la démocratie comme état de droit, les Droits de l'homme, etc.

Là, je n'ai pas à me forcer pour avoir un […]. Derrière, il y a une croyance naïve, et même temps chevillée à l'esprit, dans le tout pouvoir du signifiant légal. C'est la croyance qu'en disposant comme il convient ce labyrinthe signifiant qui est un système de droit, qu'en prenant là les bonnes dispositions, en articulant comme il faut ces droits et déterminant les procédures et les règlements, et les règlements pour faire les règlements, etc., qu'avec ça on va tamponner tout ce qui fait obstacle au régime du progrès.

C'est une croyance dans le tout pouvoir créateur du signifiant. Et c'est d'ailleurs pour cette raison qu'il y a de ce côté-là cette détestation pour tout ce qui ferait oracle, pour tout ce qui ferait

poésie, pour ce qui repose essentiellement sur l'énonciation d'Un. Ça ça n'est pas démocratique, dit-on.

Et il y a cette détestation parce qu' il y a une détestation pour l'usage oraculaire du signifiant maître qui suppose, en effet, que ce signifiant se détache, y compris que des noms propres se détachent dans le moutonnement infini du blabla.

Pourquoi y en a-t-il certains dont on se souvient, et au contraire là on parle, si on veut étouffer le signifiant oraculaire, si on le trouve dangereux, parce qu'avec ça on peut mener les masses on ne sait où, il faut doucher tout ça - à l'occasion nous avons une police qui sait faire ça - au lieu de ça, le signifiant doit servir à mettre en ordre, il peut servir à mettre en ordre donc il doit. Et pas à créer des intensités incontrôlables.

La haine du signifiant maître oraculaire, c'est au nom de, comme c'est plus avantageux le savoir maître, pas le signifiant tout seul. Le signifiant soigneusement groupé en système et à la disposition de tous, l'œuvre de tous.

Le collectif, dit-on, surtout du collectif. Et d'ailleurs on peut faire un petit calcul à condition que les statistiques, à condition que ce soit collectif. Donc c'est comme Toinette : le poumon, le poumon, le poumon, le collectif le collectif le collectif ; j'ai entendu ça, je ne dirai pas où, j'ai entendu ça cette semaine.

C'est le droit contre la poésie, qui sont deux modes, en effet, de création avec le langage, à partir du langage et qui, là, se révèlent rivaux. Le juriste, on s'aperçoit de ça, déteste le poète. Et sans doute que les poètes n'adorent pas les juristes, c'est très possible. Là, il faudrait d'ailleurs compliquer ça parce que les médecins aiment bien la poésie, enfin Henri Mondor spécialiste de Mallarmé, etc., Les médecins aiment bien la poésie mais pas les juristes, pourquoi ça ? C'est peut-être à comprendre par la pulsion comme écho de la parole dans le corps, et donc peut-être de constater en effet, une fois qu'on est revenu de la médecine, une fois qu'on est à l'Académie française, qu'on voit ça de plus loin, en effet peut-être qu'on finit par être sensible aux résonances, on rend compte par la poésie de ce qu'on a rencontré dans le corps d'irréductible à la médecine scientifique, pourquoi pas.

C'est aussi évidemment le vieux combat de la bureaucratie contre le charisme. La bureaucratie qui a toujours l'avantage d'offrir, comme mode de gouvernement, d'offrir la sécurité alors que le charisme, c'est toujours l'aventure.

Et Freud, qui a commencé comme une énonciation charismatique, qui a été en rupture et qui a constitué autour de lui une enclave extime, dans la société, une micro société comme on le dit aujourd'hui, la nouvelle mode, les micro appareils de pouvoir, des clans, des conspirations, mais oui la psychanalyse a toujours été une conspiration, c'est parfaitement exact.

Freud qui a commencé comme conspirateur. Ils se réunissaient chez lui, des gens douteux oh combien ! le mercredi soir et pour parler de choses, je ne vous dit pas, à l'époque tout de même, on racontera ce qu'on voudra, en tout cas on sait que les médecins ne parlent pas de ça, c'était comme des maudits, là, donc qui a commencé par constituer une enclave conspirationelle dans la société, dans le supposé tout social et cet ensemble, ce qui s'est constitué autour de la psychanalyse s'est mis en travers du fonctionnement normé. Elle a elle-même joué, la psychanalyse, le rôle du symptôme comme réel et puis, on a assisté à ça, l'enclave s'est mise petit à petit à obéir elle-même au principe d'homéostase, c'est-à-dire que cette enclave conspirationnelle a elle-même délivré une organisation bureaucratique et travaillé au rétablissement de l'homéostase sociale.

C'est dans ce contexte que prend son sens le slogan lacanien du retour à Freud. Il faut l'entendre au sens de la répétition, le retour à Freud, c'était la répétition de Freud, mais pas la répétition à la lettre, pas la répétition au service de l'homéostase, pas la répétition qui est celle des classes où

l'on ânonne ce qui fut dit une fois par un pour que ça devienne le discours anonyme de tous.

La répétition, et c'est pourquoi c'est ce qu'on eu de dérisoire d'emblée les efforts pour savoir si Lacan disait vraiment ce que Freud avait dit. Est-ce que Freud a vraiment dit ? montrez-moi le passage. C'est que d'emblée la répétition de Freud par Lacan a été indissociable de la création, c'était une répétition précisément parce que c'était un retour au scandale de Freud, à ce que Freud a eu de scandaleux. La répétition comme redite, au contraire c'est l'effacement de ce qui est le plus précieux de ce qu'il s'agit de faire revenir.

Et donc la répétition, c'est une reprise dans la mesure où elle n'est authentique que si elle comporte elle-même une création. C'est ça la tension interne qui est présente dans ce concept de création. Il ne s'agit pas seulement de faire la théorie du scandale, il s'agit aussi de la pratique du scandale. Il faut qu'un scandale ait un peu de fond, c'est d'accord. Le scandale dadaïste, le scandale surréaliste, qui ont eu leur mérite d'éveil, manquaient un petit peu de corps. On ne parle ici, loin de là, de perturber l'ordre public, on ne saurait encourager personne tant que dure cette nouvelle mode.

Évidemment que la répétition de Freud par Lacan comporte des déplacements, des déménagements, des ponctuations, plus de ceci, moins de cela, ceci je le montre, le reste je l'occulte, certainement. C'est comme ça que Lacan a répété Freud, il ne l'a pas répété en simplement le débitant, il l'a répété authentiquement, ce qui suppose une alliance toujours équivoque avec la création. Le résultat, c'est que lui-même, Lacan, est devenu un réel. Il y a beaucoup d'éléments autobiographiques qui parasitent les textes de Lacan. C'est affreux pour des gens qui viennent d'ailleurs que du Champ freudien, de maintenant se mettre à Lacan puisqu'à toutes les pages, ils voient leur maîtres piétinés par Lacan. Ils ne demandent pas mieux que de s'approcher de Lacan mais pourquoi, son histoire personnelle, l'étale-t-il avec cette complaisance ?

C'est que le système homéostatique de la psychanalyse a tenté son élimination, a tenté l'élimination du réel qui produisait des phénomènes de répétition tout à fait désagréables. C'est ce que Lacan a appelé son excommunication et il a dénoncé l'action d'une église, de l'église analytique. Il s'agit d'un phénomène où on voit – paix à leur âme – le fonctionnement homéostatique de ce qui a pris naissance avec Freud s'imposer et réaliser l'élimination de l'élément qui fait répétition, de l'élément qui supporte la répétition.

On l'a d'abord tenté sur le mode de la forclusion, on a cessé d'en parler, plus un mot, disparu du signifiant - c'est analogique bien sûr - et c'est revenu dans le réel, conformément au principe. Aujourd'hui tout ça est très loin, nous en sommes à l'assimilation de Lacan. C'est-à-dire que désormais la machine homéostatique est en marche. Elle ne rencontre pas d'obstacle fondamental pour, maintenant, dépiauter Lacan, le nommer, le saluer, le représenter, lui faire quelques dévotions - j'ai aperçu ça, la machine homéostatique performante - et même qui sont finalement tellement dans Lacan qu'ils ne s'en aperçoivent même plus.

En même temps, par un autre biais, ça n'a rien à voir, parce qu'il faut bien dire l'IPA, dans la psychanalyse, son esprit est en effet celui de la démocratie bureaucratique. C'est vraiment un homme une voix, chacun a son idée, chacun a sa théorie et l'expose. Au moins chez les Français - on nous l'a signalé - c'était chez les Français et c'est pas tout à fait la même chose dans le reste de l'IPA, chez les Français, ils le font à l'abri du texte de Freud.

C'est-à-dire que, admettons ça, que le un homme une voix a triomphé ailleurs, sans doute en particulier aux Etats-Unis, mais qu'en revanche, chez les Français, Freud garde encore pour eux, c'est vrai, je l'ai constaté, quelque chose du devin, dont on scrute le texte.

On lui reconnaît une écriture inspirée, comme nous le faisons si naturellement et donc on le scrute dans sa lettre et d'ailleurs, très gentiment, on en remercie Lacan. On reconnaît quelqu'un, une voix, mais enfin qu'on ne peut plus lire Freud comme avant quand il y a eu Lacan.

Il y a, pour eux, un certain salut par Lacan et on voit que, par là, derrière ce qui se présente comme une somme de savoir, on a quand même besoin du texte d'un devin. Et à tous ceux qui font les dessalés comme ça, on pourrait bien dire en quoi ils sont encore pieux.

On croit qu'on fait comme si le règne de la loi maintenant avait surclassé l'oracle, de la loi anonyme, la même pour tous. Et en plus la loi en tant que nul n'est censé l'ignorer, formule que relève Lacan dans son « Rapport de Rome » et qui est la formule d'un impérialisme épistémique puisqu'elle dit : vous n'avez pas droit, vous avez les Droits de l'homme mais parmi les Droits de l'homme vous n'avez pas le droit au non savoir, ça non !

Eh bien, si on prend l'exemple de la démocratie américaine, ce n'est pas du tout comme ça, c'est que, si anonymes et égalitaires que soient les principes, en fait, pour rester au niveau du signifiant, la constitution des États-Unis c'est sacré, c'est leur sacré, c'est ça qui est chez eux divin et d'ailleurs on sait, on a beaucoup glosé, en effet, chez les poètes, on a beaucoup pleuré, ou chez les philosophes sur le goût du nouveau du Nouveau Monde, maintenant qu'ils ont transmis l'innovation incessante, mais il faut quand même constater que de toutes les démocraties, il y en une seule qui a conservé sa constitution, la plus vieille constitution démocratique du monde, elle est là-bas, tout change mais pas ça. Des dispositions extrêmement complexes qui ont été prises pour répondre à des intérêts très précis qui ont deux siècles continuent de prescrire aujourd'hui qui accède ou qui n'accède pas à la magistrature suprême.

Là, curieusement, justement l'arithmétique ne joue pas, si bien que le gaillard qui a obtenu le plus de un homme une voix, n'a pas été porté à la présidence des États-Unis parce qu'il y a d'autres règles *antiques* qui s'appliquent.

Et donc là on a aussi le texte sacré et on a un corps disposé pour l'interpréter et qui, évidemment, fait évoluer son interprétation mais toujours au nom du signifiant du texte et qui arrive à trouver dans ce texte d'une banalité - mais enfin d'une résistance, d'une solidité, d'une intelligence - ils arrivent à y trouver des ressources d'équivoques qui s'accommodent de variations absolument extraordinaires.

C'est ce qui rend tout à fait loufoque l'usage qu'on vient de faire cette semaine de l'idée que la démocratie ne transmet rien, en particulier qu'elle ne transmet, je cite, je n'ai pas besoin de donner le nom, je cite le journal, c'est fait pour être oublié : « La démocratie ne transmet rien, aucune identité, aucune tradition, aucune transcendance, aucun enracinement ».

Voilà ce que devient la théorie fort intéressante du défunt Claude Lefort, élève d'Aron, de Merleau-Ponty, qui avait d'ailleurs la connaissance de Jacques Lacan et la révérence qu'on avait pour lui dans ce milieu, sa théorie de la démocratie comme lieu vide. L'usage auquel on le met est sensiblement différent. Le lieu vide de Claude Lefort, c'était situer la rupture des temps modernes, du discours qui a commencé pour nous avec la Révolution française, avec l'arrachement à ce qui est devenu l'Ancien régime, c'est situer ce discours à partir de l'émergence d'un zéro, une volonté d'arrachement à l'humus humain et de recommencement à zéro. Ça, ça n'est pas l'homéostase c'est vraiment le contraire. S'il y a quelque chose qui a fait événement, c'est bien cet effort de recommencement à zéro, de table rase et d'écrire à nouveau frais et qui témoignait, certainement, d'une ivresse du signifiant.

Alors qu'est-ce que c'était que de désigner la démocratie comme lieu vide ? C'était une fiction régulatrice pour mettre en ordre cette histoire, pour qualifier ce qui se passait, c'était

désigner en terme lacanien le sujet de la démocratie, en effet, le sujet de la démocratie comme sujet barré, comme sujet vide, le sujet sans qualité.

C'est ça la valeur de un homme une voix, on a mis longtemps d'ailleurs pour arriver à une femme une voix, c'est une autre histoire, mais enfin on y est arrivé, c'est dans le processus.

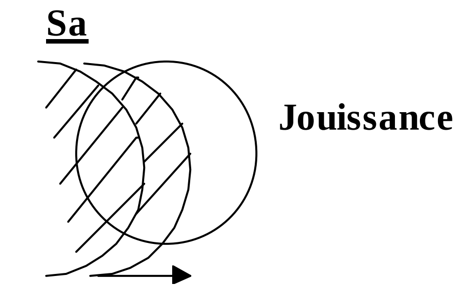
En effet cet arrachement aux déterminations, aux particularités, venez ici tous vous êtes chez vous, vous êtes reçus. Et c'est même ce qui a conduit dans la critique nietzschéenne à manifester ce qui se poursuivait dans le démocratisme et le socialisme du christianisme initial.

Mais sa valeur, de la démocratie comme lieu vide, c'est de situer le sujet de la démocratie comme sujet barré, ce qui comporte précisément que ça laisse dehors, nous nous le savons avec notre petit algèbre, ça laisse dehors tout ce qui est de l'ordre de petit *a*, ça laisse dehors tout ce qui est de l'ordre de la particularité des jouissances, et que ça ne colle pas si facilement, le sujet barré vide de la démocratie avec ce qui se noue, ce qui se palpe, ce qui palpite, dans tout ce que nous désignons par cette petite lettre si commode de l'objet petit *a*.

Alors en même temps on dit bien sûr une fois qu'on a le lieu vide, je cite le journal toujours mais qui enfin qui écrivait sous la dictée, c'est l'Auberge espagnole, ils ne disent pas ça, ils disent une fois que c'est posé comme lieu vide, chacun, s'il respecte les lois, peut y à apporter ses propres traditions, ses propres valeurs. C'est le lieu vide et puis vous venez dans l'auberge espagnole, vous apportez, les uns apportent leurs pizzas - tout le monde apportent sa pizza maintenant - les autres apportent leur bol de riz, etc., c'est la démocratie !

Ce que nous nous savons parce que c'est ça, comment le transmettre, nous nous le savons par Freud, nous le savons par Lacan, nous le savons par tous les jours, c'est ça, c'est que plus la démocratie est vide, plus c'est un désert signifiant de jouissance, plus corrélativement il y a condensation de jouissance. Il n'y a pas de nostalgie, il n'y a pas la moindre nostalgie chez Lacan et sans doute pas chez Freud non plus, pas de nostalgie. Il y a le savoir que plus le signifiant désaffectivé comme disent les autres, plus le signifiant pur avance sous la forme du droit, de la démocratie égalitaire, sous la forme de la mondialisation du marché et plus corrélativement et non pas parce qu'il y a des conspirations ou des excités, mais plus corrélativement augmente aussi la destruction, augmente aussi l'étendue des massacres et des catastrophes.

C'est pas simplement parce que les moyens de destruction deviennent supérieur c'est, s'il faut donner un repère le plus simple, voilà, c'est un rond et puis j'en trace un autre, il est plutôt sous le régime de l'éclipse qui avance.



Et plus le règne du signifiant pur, plus il progresse, plus du côté jouissance il se produit une condensation. Ce n'est quand même pas sorcier de saisir cette logique qui supporte beaucoup des dits de Lacan sur la cure analytique elle-même, sur l'objet petit *a* comme condensateur de jouissance, au fur et à mesure que le signifiant gagne sur la chose.

Eh bien on peut dire que ça intéresse aussi et la généalogie de la psychanalyse et la théorie de la politique, si élémentaire que ce soit. Et c'est pourquoi Lacan peut rendre hommage, pour la part qu'elle a prise dans l'émergence de la psychanalyse à la montée insinuante à travers le XIX° siècle du thème du bonheur dans le mal parce que ce thème en effet est un thème réactionnaire et la psychanalyse

est née en effet de cette réaction suscitée par l'optimisme des Lumières qui croyaient au bonheur dans le bien.

Et en effet cet optimisme, il faut bien dire qu'il a achoppé sur un accident historique qui s'appelait la Révolution française et puis en effet ensuite ça a trouvé d'autres supports que les va-nus-pieds et autres sans-culottes, ça a trouvé comme support les messieurs, ça a trouvé comme support ceux qu'en effet Flaubert se trouvait vomir, ça a trouvé comme support le bourgeois démocratique et homéostatique. Par rapport à quoi, en effet, il y a eu la protestation contre-révolutionnaire, légitimiste, qui n'a pas tenu longtemps, et puis la protestation romantique qui a commencé, en effet, comme contre-révolutionnaire. Il faut voir le jeune Hugo à cet égard, et ils n'ont pas eu grand-chose d'autre en effet pour désigner l'irréductible du réel, que de devenir des maudits ou les chantres du diabolique.

On est très à distance de ça maintenant. Quand on lit cette littérature-là c'est vrai, mais c'était leur façon de désigner l'irréductible du réel. Et d'ailleurs on a vu et dans le tissu et dans l'esprit de cette nation. C'est à ça d'ailleurs qu'on touche quand on piétine Baudelaire aussi. C'est que ce qui leur est resté c'est contre la prose du monde, la prose triomphante du monde de faire appelle aux nouveaux devins qui ont été les écrivains, en effet en France ça a été ça. Et c'est ce qu'un historien des idées éminent, Paul Bénichou, a appelé le sacre de l'écrivain. Et ça court tout le XIX° siècle, en effet, de se tourner vers les maîtres de la langue en attendant d'eux des vérités, en attendant d'eux une indication pour l'avenir.

En effet, c'est une exception française, c'est celle-là qui leur reste en travers de la gorge, aux harpies, là. Et si c'est en France que Freud a été lu comme nulle part ailleurs, et si c'est en France qu'il y a eu Lacan, c'est aussi pour ça, c'est aussi pour le sacre de l'écrivain. C'est parce qu'on a continué ici à donner sa valeur à la parole d'Un, un divers, dissemblable, etc., mais on leur a donné une valeur en tant que telle.

Maintenant on entend la revendication, enfin, une revendication qui porte, très précisément, contre cette valeur accordée à la parole, de certains.

Alors, évidemment, c'est une tension que la situation des devins à l'âge de la science. Freud a procédé par une subversion interne du scientisme. Freud, il croyait, il se méconnaissait dans sa nature de devin, il croyait qu'il faisait de la science. Lacan a eu avec ça une attitude beaucoup plus distanciée, il n'a jamais caché qu'il faisait du bricolage et qu'il prélevait sur le discours de la science ce qui pouvait le servir à mettre en ordre et à illustrer son expérience.

Le résultat, alors là, il faut constater pour nous-mêmes logiciens, à qui je dis ça ? pour nous-mêmes, aucune logique ne permet, aucune logique dans la psychanalyse, minutieusement dégagée, ne permet de faire l'économie de scruter les dits de Lacan – et ceux de Freud. Il faut constater que c'est par ce biais, c'est sur ce chemin que dans la psychanalyse on s'avance à la rencontre du réel. C'est très singulier à constater, c'est par ce biais et pas en direct par scruter l'expérience.

En tout cas il faut toujours, elle est toujours référée à des dits maître. Alors ça, ça a des raisons en effet très profondes, c'est que au décours de l'âge des Lumières, justement quand ça s'est mis à appuyer un peu fort, sur la Chose, un grand C, sur das Ding, quand on a appuyé un trop fort sur das Ding on a vu surgir, en effet, en France on a vu le sacre de l'écrivain et on a vu en Angleterre chez ces soi-disant boutiquiers, ils ont toujours été héroïques au contraire, en même temps que très réalistes, on a vu surgir chez eux et ça eu une influence idéologique de la plus grande importance, y compris la plus néfaste, on a vu surgir chez eux le culte du héros, le culte du grand homme. C'est chez eux le *hero worship,* c'est le mot qu'on emploie pour la divinité, révérer, et en effet il a imprégné tous les

discours, ensuite c'est Carlyle, il faut que j'écrive son nom,

Carlyle

parce qu'il n'est sûr qu'on le trouve en français dans le commerce actuellement.

Carlyle qui, en effet, a fait retentir cette nouveauté à nouveau, sacrée pour l'âge de la science, le culte du grand homme. Et tout ce qu'on a ensuite, Léonard de Vinci, le culte de Léonard de Vinci, de Michel-Ange et la suite, les grands écrivains, de Freud et de Lacan, tout ça vient de Carlyle. C'est un effet de l'âge de la science. C'est-à-dire que précisément le règne de la rationalité, l'éducation permanente et généralisée, eh bien ça a isolé le grand homme, c'est là que c'est né, à ce moment-là, le grand homme.

C'est après qu'on est allé chercher dans l'histoire que on les avait déjà révérés avant et depuis toujours, mais c'est Carlyle, et il fait partie lui aussi de ce qui a rendu la voie de Freud praticable, de ceux qui ont essayé de sauver la flamme des devins à l'âge de la science. Il appelait ça *the great […], the modler, pattern, creator or whatsoever the general mass of men can try to do or to attend* […].

- Ceux qui ont servi de modèle, de créateur, de tout ce que la masse générale des hommes s'évertue à faire ou à atteindre. Il met à la fois dedans les héros, les poètes, les prophètes, c'est Dante, c'est Napoléon, c'est un bric-à-brac absolument incroyable.

Vous avez l'écho de ça, c'est un passage qu'il m'est arrivé de citer pour d'autres raisons, de Lacan, page 280, de son « Fonction et champs de la parole et du langage», c'est un passage sur la subjectivité créatrice, mais enfin il le prend avec des pincettes quand même, il évoque la subjectivité créatrice qui renouvelle la puissance jamais tarie des symboles dans l'échange humain, et il dit : « Faire état du petit nombre de sujets qui supportent cette création - c'est bien ce qu'il fait, il en fait état, mais il le dément en même temps puisqu'il dit : serait céder à une perspective romantique. »

C'est comprendre : c'est, mortels, glissez, n'appuyez pas. Carlyle décrit le contact avec le grand homme comme on trouve aujourd'hui je ne sais d'innombrables témoignages, de la rencontre avec Lacan, on pourra dire la même chose ; un étrange sentiment qui repose dans chacun qu'ils n'ont jamais entendu un homme comme ça, c'est-à-dire que dans l'ensemble *that is the man, ecce homo*.

C'est un résidu, ce qui est là mis en forme de grand homme, c'est le résidu des Lumières. Et d'ailleurs il le dit explicitement : même si votre démocratie comme lieu vide triomphait, même si toutes les traditions, tous les arrangements - je traduis de Carlyle - il n'avait pas lu le *Nouvel observateur* quand même Carlyle, il répondait déjà - même si toutes les traditions, tous les arrangements, les croyances, les sociétés devaient s'effondrer, ceci resterait le *hero workship*.

Alors, de fait, les lacaniens parlent encorps de Lacan comme ça et aussi de Freud. Ils sont attachés à la lettre du dit et par là, ils montrent les limites de l'entreprise logicienne dans la psychanalyse.

Lautréamont formulait son vœu que la poésie soit faite par tous, non par un seul. C'est l'idée de la démocratie dans la poésie. De fait nous en sommes là pour nous dans la psychanalyse, la poésie est faite non pas par tous, les disciples font de la prose et la poésie en tout cas pour nous, aujourd'hui, elle reste faite par Lacan et c'est pourquoi, si on me fiche la paix par ailleurs, je m'avancerai dans ce que j'ai annoncé, à savoir de scruter les dits de Lacan.

À la semaine prochaine.

Fin du cours III de Jacques-Alain Miller du 27 novembre 2002

Orientation lacanienne III, 5.

Jacques-Alain Miller

Quatrième séance du ***Cours***

(mercredi 4 décembre 2002)

IV

Je serais tellement content de ne pas avoir besoin de crier : on ne peut pas dire les mêmes choses en criant et en parlant bas. Ça me gêne.

J'ai appris, il y a une demi-heure, que l'amphi Paul Painlevé était pris, et qu'une fois encore nous allions nous retrouver à l'étroit dans l'amphi T, « l'amphi Tais-toi ». C'est à moi de vous faire des excuses et, après, d'examiner ça avec l'administration.

Donc, j'étais soucieux de la disparition des oracles. Je vous en ai fait part en allant chercher mon vieux Plutarque, à mettre mes rabats. C'était pour un apologue qui concernait la psychanalyse, et l'inquiétude que, légitimement, on peut nourrir, pour aujourd'hui et pour demain, à propos du maintien ou de l'effacement du mode d'énonciation psychanalytique, que l'on appelle communément « l'interprétation ».

L'interprétation, on le sait, n'est pas une explication ni une description, ni une demande, ni un souhait. L'interprétation ne connaît pas le doute, la mesure, le plus ou le moins.

L'interprétation est apophantique, dit Lacan, dans son autre écrit de « L'étourdit » — avec un « t ».

L'apophantique concerne, chez Aristote, la théorie des propositions en tant que ce sont des énoncés que l'on peut dire vrais ou faux. Reste encore à lire Aristote d'un peu plus près, par exemple sur les traces de ce que peut faire un Heidegger à ce propos. Il faudra y revenir, je laisse ça de côté pour aujourd'hui. Je prends Aristote tel qu'on l'a lu, avant et aussi après, puisqu'on a plutôt communément fait l'impasse sur les perspectives — pas entièrement limpides mais ô combien suggestives — du grand Allemand.

L'interprétation appartient à ce domaine aristotélicien pour autant qu'elle est une assertion. Mais elle lui échappe aussi bien parce qu'elle annule le faux. L'interprétation est, si l'on peut dire, toujours vraie. C'est comme si elle se validait elle-même. Elle se vérifie, mais en ce sens déviant où elle se fait être vraie.

Et ainsi, peut-être vaut-il mieux dire que l'interprétation se porte de son propre mouvement au-delà de la scission du vrai et du faux. C'est bien par ce biais qu'elle s'apparente au mode poétique de l'énonciation. Là, on ne songe pas à se demander si ce qui est dit, proféré, est vrai ou faux.

Alors, si on admet que l'interprétation analytique est toujours vraie — ajoutons, pour garder nos arrières : quand c'est une interprétation —, est aussi ce qui justifie Karl Popper dans sa critique de la psychanalyse, que Lacan avait relevée, sa critique au titre de ce que la psychanalyse comme doctrine est infalsifiable.

On ne peut pas cerner une épreuve de vérité ou de réalité qui permettrait du sein de ce discours lui-même d'en déterminer la fausseté : il n'y a pas d'« expérience cruciale » en psychanalyse. C'est très juste, à ceci près que c'est strictement limité à cette position qui a sa noblesse, si j'ose dire, qui a son efficacité, et qui s'appelle : le positivisme.

Lacan, dans « L'étourdit » précisément, remet en jeu la différence qu'il avait jadis empruntée à la linguistique, de l'énonciation et de l'énoncé, mais en la rhabillant de termes nouveaux — qui prennent leur distance précisément avec ce domaine d'origine —, les termes qui sont ceux du dire et du dit. Il y a là une homologie qu'on peut faire apparaître de l'apport de l'énonciation et de l'énoncé au dire

et au dit.

énonciation / énoncé
dire / dit

Et d'une certaine façon, ça dit la même chose, au moins au départ.

Lorsque Lacan dans cet écrit — là je ne donnerai pas les numéros de pages, parce qu'il y en aurait de trop, aujourd'hui, et je vous y renvoie dans l'ensemble, à cet écrit —, Lacan, quand il énonce que « l'interprétation est apophantique », ajoute du même mouvement que «l'interprétation porte sur la cause du désir ».

J'en retiens d'abord ceci, en manipulant cet énoncé, j'en retiens d'abord ceci que l'interprétation est telle qu'elle est interprétation par ceci qu'elle vise une cause, c'est-à-dire qu'elle interprète précisément ceci qu'elle rejette au rang d'effet.

Ça pourrait être déjà un motif pour changer de vocabulaire, et, à la place d'énonciation / énoncé — couple célèbre, qui s'en va bras dessus bras dessous —, à ce couple célèbre substituer celui du dire et du dit.

En effet, on peut concevoir, et, à vrai dire, c'est la conception traditionnelle, que l'interprétation joue dans le rapport entre un énoncé 1 et un énoncé 2 qui constituerait le déchiffrement du premier.

$$\frac{\text{énoncé 1}}{\text{énoncé 2}}$$

Déchiffrement qu'on peut d'ailleurs toujours qualifier d'incomplet, et qui peut appeler une suite d'énoncés, de déchiffrements. Et disons que la différence de l'énonciation et de l'énoncé est articulable à ce binaire des deux énoncés.

Quand il nous livre cet «Etourdit », Lacan inscrit l'interprétation dans une disposition, une configuration sensiblement différente, et que j'accroche à ce mot de cause, et l'articulation qui est celle des effets dont la cause se découvrirait par l'interprétation.

$$\frac{\text{effets}}{\text{cause}}$$

C'est sur le fond de cette tout élémentaire machinerie qu'on peut redonner quelque brillant à ce que je pêche ici dans « L'étourdit », et qui concerne le dit et le dire : « Le dit ne va pas sans dire. » La formule du «pas-sans » a déjà été soulignée par Lacan dans la première partie de son enseignement de commentaire freudien, et elle formule une connexion dont ici on peut voir se développer des conséquences.

C'est le rappel que là où il y a dit, il y a dire. S'il faut le rappeler — et c'est ça précisément qui n'apparaît pas dans le couplage trivialisé de l'énoncé et de l'énonciation —, s'il faut rappeler que le dit ne va pas sans dire, c'est que ça reste oublié. C'est d'ailleurs le point de départ précis de Lacan dans cet écrit : « Qu'on dise reste oublié… ».

Tel qu'il renouvelle la différence de l'énonciation et de l'énoncé par les termes du dire et du dit, il n'y a pas, si je puis dire, cet halo d'harmonie préétablie qui nimbe le couplage de l'énoncé et de l'énonciation. S'il change de terme d'abord, c'est parce qu'ici il souligne l'éclipse du dire, derrière le dit produit.

Alors, l'oublié du ***qu'on dise*** peut être beaucoup de choses. Et la question à se poser : est-ce qu'il s'agit de refoulement ? ou est-ce qu'il s'agit de défense ? termes qui ne se situent pas du tout au même étage de ce qu'on appelait jadis — certains utilisent encore ce vocabulaire —, de ce qu'on appelait jadis « l'appareil psychique ».

Le ***qu'on dise***, l'accent mis sur le dire, est certainement une reprise de cette question devenue fameuse, de Lacan, devenue emblématique : Qui parle ? et qui est de nature à faire vaciller l'évidence que « ***C'est moi !*** »

Ici, par exemple, c'est clair que je ne parle pas d'abord : je hurle ! D'une

certaine façon, c'est l'amphi T qui parle. Moi, quand je parle, c'est beaucoup plus doux. Et donc, ici, il faut que je force ma nature et que j'ai une petite bouteille d'eau.

Alors, c'est familier pour nous de situer ce que nous appelons la ***place*** de l'énonciation. Mais, enfin, comme si c'était une place tranquille, comme si c'était de l'ordre, en effet, de la tribune qu'on prépare avec… — c'est réduit au minimum ici. Ce serait beaucoup plus beau d'avoir à gravir quelques marches, ou se trouver sous une petite tonnelle. J'adorerais devoir m'habiller d'une certaine façon pour vous parler. Ça pourrait être un peu plus ritualisé sans doute. Là, on voit constituée, par des emblèmes, une place de l'énonciation : « Après vous, je vous en prie ! » « Que nul monte à cette chaire, qui ne soit dûment consacré à cette fonction. » Voilà, disons, ce qui va avec place de l'énonciation.

Le dire n'a pas cette visibilité-là. Le dire est dans un tout petit coin. Le dire est invisible. Le dire reste oublié, c'est l'oublié de la fête. Le dire est en deçà du dit, il est recouvert par le dit. Et, là, le dit, situé comme ça, le dit comporte et l'énoncé et l'énonciation comme place, comme place assignée, déjà située et cernée par des signifiants.

Ce que comporte la différence du dire et du dit, c'est que quand vous produisez un dit, il est accompagné toujours par un hôte invisible, une sorte de fantôme qui est le dire, et qui est oublié.

On peut dire aussi bien que le dire, c'est l'énonciation, mais c'est la part invisible de l'énonciation, c'est la face cachée de l'énonciation qui à l'occasion se présente comme une place en bonne et due forme. Ici, je n'ai pas besoin de ces affûtiaux pour avoir ma place d'énonciation, si dépouillée soit-elle de tout charme.

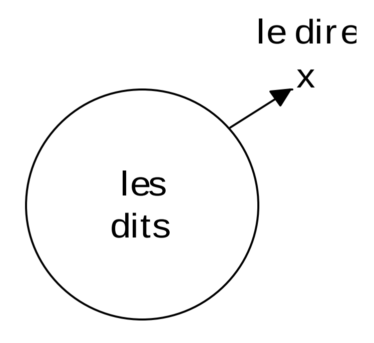
C'est là que Lacan est très précis. Le dit, dit-il, se pose toujours en vérité. Alors, qu'est-ce que veut dire ici cet ***« en vérité »*** ? — qu'en posant un dit, j'implique que ce que je dis est vrai. D'où le problème qu'a causé, dès longtemps, le dit : ***« Je mens »***, et que Lacan se proposait de résoudre dès le Séminaire XI de la façon la plus simple, précisément en posant que l'énoncé ***« Je mens »*** a la valeur du vrai, et en disposant le ***« Je mens »*** sur la différence de l'énoncé et de l'énonciation, avec un petit schéma à la clé. J'aurais pu le reprendre, mais je voudrais avancer ; je laisse de côté.

Dire que le dit se pose toujours en vérité, c'est dire qu'il peut être vrai ou faux, se plier à la vérification. Et c'est ce que se propose, au moins dans la lecture traditionnelle qui s'en est faite, la théorie aristotélicienne des propositions. Si elle peut opérer, c'est en raison de ce « se poser toujours en vérité ».

C'est ce qui permet d'amener ici cette détermination que Lacan donne à son usage du mot « dire » : le dire est d'un autre ordre que celui de ce qui se pose toujours en vérité.

Je le cite : « Le dire ne se couple au dit que d'y ex-sister. » Le dire ne se couple au dit que dans un rapport qui est celui que Lacan appelle d'un néologisme : ex-sister.

Ayons recours à un petit diagramme élémentaire. Nous représentons sur ce mode l'ensemble des dits, le statut du dit, et, ex-sistant par rapport à lui, c'est-à-dire se posant ***hors de***, mais l'accompagnant, le dire.



Lacan prend exemple à ce propos sur le ***discours*** de la mathématique, en soulignant que ça n'est pas le ***langage*** de la mathématique. Et voilà une différence encore à faire reluire, celle du ***discours*** et du ***langage***.

Présentons ça, d'abord, le plus simplement du monde. Un langage, c'est pas forcé qu'on le parle. Le langage, c'est un ensemble de lexique

et de grammaire, c'est mort. Il y a discours quand un parlêtre anime le langage, ou en est animé, quand un parlêtre y réside ; éventuellement, en est infiltré, habité.

D'ailleurs, pour qu'un discours, enfin, vous y soyez convenablement employé, il faut qu'il vous habite, il faut qu'il vous taraude et, éventuellement, qu'il vous morde un peu, dans le style canin que j'évoquais pour commencer. On dit bien : « En être mordu. » C'est difficile de faire tourner le discours de la psychanalyse si on n'en est pas mordu.

Il faut qu'il y ait un parlêtre qui se trouve y faire ses affaires. Quand c'est le discours de la mathématique, eh bien, qu'il produise des dits conformes au mode mathématique. Pour que ce soit conforme au mode mathématique, il faut qu'il ait des allocutaires. Il faut aussi qu'il ait des allocations souvent, parce que ça ne nourrit pas son homme, s'il n'y a pas un appareil qui valide ce bel effort. Mais pour que ça prenne allure de discours, il faut qu'il y ait les autres mathématiciens, par exemple vérifiant, applaudissant ou, éventuellement, tournant le pouce vers le bas. D'ailleurs, le verdict n'est pas toujours irréversible. Pour Cantor, ça c'est d'abord tourné vers le bas, et puis, hop ! c'est remonté.

De telle sorte qu'on peut dire qu'au-delà des mathématiciens, au-delà de ses semblables, le parlêtre mathématicien s'adresse à la Mathématique elle-même, à concevoir comme l'Autre, le grand Autre dont, à l'occasion, il peut même s'imaginer qu'il en reçoit ses énoncés, et précisément sous une forme inversée, par exemple sous la forme de problèmes à résoudre.

Plus la solution d'un problème à résoudre s'est fait attendre, plus le problème est agalmatique, et plus l'investissement libidinal est là sollicité pour le résoudre. Nous en avons eu l'exemple tout récent et sensationnel dans la résolution du problème de Fermat par Andrews Wiles, et la description précise de ce qu'on peut appeler la « vie d'enfer » qu'il s'est faite pour venir à bout du problème qui avait tenu en haleine les mathématiciens depuis trois siècles. Je prends ce terme de « vie d'enfer », je l'emprunte à ce que Lacan dit de Marx.

Enfin, après tout, Wiles était quand même nourri aux frais de la communauté. Il était quand même entretenu par l'appareil universitaire pour se consacrer à ça, à son dialogue avec la Mathématique. Il y en a beaucoup aussi qui sont entretenus comme ça et qui paressent — ce n'est pas son cas. Dans cette histoire, on a tout eu, y compris la cohorte des vérificateurs qui sont venus après, qui lui ont fait quelques tourments. Il a dû réparer en toute hâte.

Ce que Lacan admire dans la mathématique, beaucoup de choses — c'est, comme la poésie, une référence essentielle —, c'est le renouvellement du dit mathématique, la productivité infinie, semble-t-il, et dont il signale — pour que la psychanalyse en prenne de la graine — qu'il se renouvelle de prendre sujet d'un dire plutôt que d'aucune réalité.

Là, on n'a pas à se poser la question : Est-ce que c'est comme ça dans la réalité ? Encore que, bien sûr, ça hante aussi le discours de la mathématique. Le rêve platonicien, s'il a eu une actualité, et si on peut encore le dire contemporain, c'est parce qu'il y a précisément des mathématiciens pour qui, en effet, le savoir qu'ils inventent, pour eux, ils le découvrent dans une réalité préalable.

Le point de vue de Lacan là-dessus est distinct. Il souligne que dans les mathématiques, on part d'un dire, et, ensuite, on se demande si les dits qui procèdent de ce dire tiennent le coup, sont consistants. En particulier, on les met à l'épreuve — pour être simple — de la non-contradiction. C'est ce que Lacan exprime dans ces termes : « On somme le dire — le verbe ***sommer*** ici, pourrait avoir des échos d'addition ; il s'agit de ***sommer*** au sens de ***enjoindre*** —, on somme le dire, de la suite proprement logique qu'il implique comme dit. » C'est ce que je résumais en l'exprimant pour vous par : Est-ce que ça tient le coup de la non-contradiction ?

L'idée de Lacan est donc que le dire est isolable du dit. Dans ses termes : « Le dire se démontre d'échapper au dit. » Parce que sinon, en effet, si on veut être positiviste, il n'y a que des dits. C'est une infraction qu'il en est un qui soit dire et, si on veut s'exprimer ainsi, un qui fait des signes. L'interprétation est de ce type-là. Quand on prend l'interprétation comme un dit, il n'y a qu'un seul cri : « C'est con, une interprétation ! » C'est seulement si on la prend comme dire qu'alors c'est autre chose.

Il y a donc, établi par Lacan, dans son usage de ce vocabulaire, n'est-ce pas, une corrélation antinomique entre le dire et le dit. Le dire peut s'éteindre quand on le prend comme dit.

Ah ! ça, c'est une propriété essentielle sur quoi se fonde la possibilité même de ce qu'on appelle l'histoire des idées, l'histoire des idées qui est une pratique sinistre. L'histoire des idées — discipline qui, paraît-il, a des professeurs —, ça consiste à prendre systématiquement les dits sans le dire. Et c'est pourquoi j'ai pu comparer ça à un album de fleurs séchées ou de papillons épinglés. Ça m'est devenu brusquement sensible, ouille ! je dois l'avouer, dans la mesure où on a essayé de m'épingler moi-même. L'histoire des idées, ça a un côté muséum d'histoire naturelle. Voyez : vous rangez les squelettes d'animaux intellectuels.

Alors, c'est là qu'il faut garder en mémoire la différence du ***langage*** et du ***discours*** .

Le discours, ça comporte la façon dont vous y êtes engagé. Lacan est ici lumineux : « L'inconscient est structuré comme un langage, il s'ordonne en discours dans l'analyse. »

Bien sûr que l'inconscient est là depuis toujours et partout. Ça ne coûte rien de le dire, et on l'a dit à beaucoup d'usages depuis toujours. Mais c'est autre chose quand l'inconscient est introduit dans la machine freudienne, parce que, là, ça comporte une certaine destitution qui sans ça n'est pas du tout acquise.

Quelqu'un qui laisse parler son inconscient avec une certaine facilité, un certain « théâtralisme », comme on s'exprimait, il pouvait très bien, avant Freud, en faire une pythonisse, une pythie. Là, vous pouvez lui donner sa place d'énonciation sur un trépied. Et puis, il n'a qu'à se mettre à vibrer selon le fluide tellurique qui vient l'envahir. Voilà un bel usage de l'inconscient. Autour, il y avait une autre machine que la machine freudienne.

Dans la machine freudienne, disons qu'il y a d'abord une destitution du signifiant-maître. C'est pas seulement qu'elle soit à la fin d'une psychanalyse ; elle est au début, parce que le discours de l'analyse comporte qu'on laisse à la porte son identité. Il faut commencer par laisser à la porte ses emblèmes, ses drapeaux, ses décorations, ses titres. C'est comme dans les westerns, quand on vous demande de déboutonner votre ceinturon pour laisser la quincaillerie à la porte.

C'est très difficile quand l'impétrant patient rechigne à abandonner ses emblèmes, et qu'on doit se maintenir trop longtemps dans le respect que les emblèmes emportent. Ça marche beaucoup mieux quand le sujet ne sait plus exactement qui il est, et que surtout il a renoncé à ses privilèges, et qu'il a renoncé, enfin, à mettre entre lui et appelons ça : la vérité, il a renoncé à mettre entre lui et la vérité le respect, le mur du respect.

Alors, c'est pas simplement donc que le discours analytique débouche sur la production de votre signifiant-maître ou de l'ensemble des signifiants maîtres, c'est, comme le dit Lacan, c'est déjà là sur le « ticket d'entrée ».

Il faut, comme il m'est déjà arrivé de le dire, une inversion de la métaphore subjective qui veut que le sujet, comme barré, soit représenté par un signifiant — dans le discours analytique, ça se présente sous le mode inverse. Et, on peut dire, d'emblée.

$$\frac{S_1}{\$} \downarrow \frac{\$}{S_1}$$

Il y a quelque chose qui convient à ça, dans ce qu'on va appeler le mode de subsistance du sujet contemporain. Il y a un égalitarisme là, oui, et qui peut soutenir un dialogue du type : « Tu n'es que ce que je suis ! » Et, en même temps, ça fait qu'il y a la difficulté au fonctionnement du discours analytique dans lequel il est indiscutable que l'analyste jouit d'un privilège, en particulier celui de parler ou de ne pas parler, et puis de dicter un certain nombre de conditions.

C'est plus rassurant quand il y a une durée fixe, parce qu'on croit s'assurer là d'une règle qui empêche le caprice, et qui met l'analyste lui-même sous la toise, la toise commune.

Là, c'est une difficulté qui n'est pas encore apparente, enfin, dans ce pays, mais qui l'est très certainement ailleurs, dans des zones plus avancées. Le sujet non-dupe de la civilisation contemporaine — enfin, d'une des civilisations contemporaines, celle qui est un peu choquée ces temps-ci —, ce sujet non-dupe n'admet pas les lettres de créances de l'analyste, ne l'admet pas d'emblée, discute : « Pourquoi moi je parle, et pas vous ? Est-ce que vous voudriez me faire croire que vous, vous êtes impeccable ? Vous avez peut-être encore plus besoin de moi que moi de vous ! »

C'est ce genre de dialogue que nous avons pu pressentir dans ce que nous avions étudié l'année dernière, Eric Laurent et moi-même, de la clinique californienne de Monsieur Owen Renik. Là, en effet, on peut penser qu'il a affaire à ce genre de zèbre-là, c'est-à-dire le tout un chacun de la côte Ouest.

Alors, évidemment, dans l'Ancien monde où nous sommes, on peut s'indigner : « Comment ?! Mettre en question le bien-fondé d'une pratique qui a derrière elle un siècle de succès ininterrompu ?! » Et peut-être qu'on aura à découvrir, en effet, qu'on a des interlocuteurs qui se foutent de la tradition, déjà, de ce que la psychanalyse a de traditions, d'habitudes, de façons de faire, et qui devraient asseoir ses privilèges. C'est déjà un monde qui s'éloigne depuis longtemps, celui dont Lacan pouvait signaler, dans ses ***Ecrits***, que le psychanalyste jouit d'un prestige tout à fait indu. Il a peut-être été le premier à s'en apercevoir, mais il n'est plus le seul.

Et donc les lettres de créances, il faudra avoir à les gagner à chaque fois, sans penser que c'est acquis. La psychanalyse s'accommode très bien, en effet, d'une remise à zéro, de l'un et de l'autre. Il faut que l'analyste aussi se fasse à ce qu'il devra laisser ses emblèmes. Il ne pourra pas se soutenir de ses titres, et penser que son privilège lui est reconnu.

C'est ensuite que ce zéro peut prendre deux formes distinctes, celle du sujet barré et celle de l'Autre avec un grand A, cet Autre qui n'existe pas, puisqu'en effet l'analyste n'est que ce que l'analysant est. Lui aussi est aux prises, en effet, avec ce qui ne fonctionne pas, avec le symptôme. Mais cet Autre-là, si on s'y prend bien, il a la chance dans l'analyse de pouvoir ex-sister, c'est-à-dire d'être soutenu ni plus ni moins comme ex-sistant, comme le dire ex-siste au dit.

Et ça, ça comporte que l'analyste, si je puis m'exprimer ainsi, que l'analyste se fasse ex-sister par un dit qui manifeste qu'il ne va pas sans dire. Et ça, ça serait l'interprétation.

Au fond, Lacan rend hommage à Freud d'avoir découvert le dit de l'inconscient, le dit premier de l'inconscient, idéalement de primesaut, sans préparation, ce dit qui répond à la « règle fondamentale », comme on s'exprimait. Et ce dit donne lieu à une expérience.

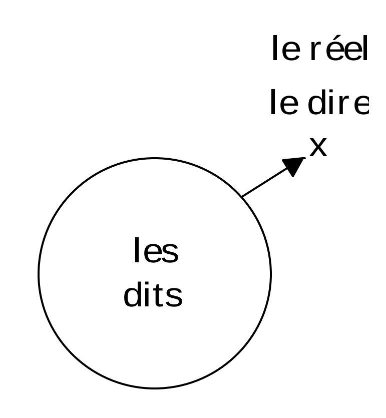
C'est à partir de ce dit qu'on peut inférer le dire de Freud en tant qu'il ex-siste au dit de l'inconscient. Ce à quoi Lacan s'est voué, c'est précisément à restituer le dire de Freud en tant qu'on l'oubliait. C'est par-là que Lacan a fait de l'expérience, de ce dit de l'inconscient, le discours analytique. C'est-à-dire qu'il a révélé la logique de cette expérience : comment ça s'enchaîne et comment ça opère.

En ce sens, tout ne procède pas de l'expérience, tout n'est pas simplement pragmatique. C'est là le ***Caveat*** que Lacan met comme limite à ses prétentions quand il formule que « la structure — je le cite — ne s'apprend pas de la pratique ». Il ne s'agit pas simplement de dire ce qu'on fait et de faire ce qu'on dit, il ne s'agit pas seulement de l'adéquation du dit à l'action — il y a une distance de la structure à la pratique, en tant que la structure du discours conditionne la pratique.

Alors, certes, la pratique a une autonomie, mais c'est précisément une autonomie qui repose sur une méconnaissance, sur l'oubli du dire. C'est ce que formulait déjà Lacan dans son Séminaire XI, dans des termes qui ont retenti depuis : « Une pratique n'a pas besoin d'être éclairée pour opérer. » Évidemment, ça vaut mieux quand elle est éclairée par la structure.

Nous sommes à l'aise avec nos collègues analystes qui ont leur expérience. Et comme ils en sont seulement à commencer de déchiffrer Lacan, pour l'instant ils n'ont pas tout à fait appris la structure, et ça ne les empêche pas d'opérer. C'est à nous de les éclairer. En attendant, étendons sur eux notre main bienveillante, et disons leur — c'est ce que nous leur disons —, disons à plus haut qu'eux : Pardonnez-leur, parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font.

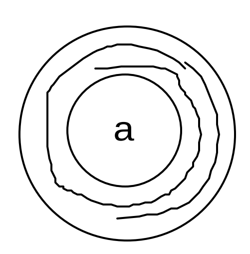
Alors, la référence à la mathématique, de Lacan, et on voit qu'il la reprend pour qu'on en prenne de la graine, comporte que — je le cite encore — « la place du dire est l'analogue du réel ». En effet, comme le dire, le réel ex-siste aux dits.



A cet égard, il n'est pas résorbable dans les dits — on s'en plaint assez. C'est ce que comporte qu'on puisse situer le réel comme l'impossible. En effet, au gré de la logique des dts, le réel est l'impossible. Mais, sans doute, faut-il y ajouter la structure. C'est en ce sens que le réel est équivalent à la structure, par ce biais. On peut dire : c'est quand, ici, comme ex-sistant, il a le statut de l'impossible, quand il passe, comme le dire, au statut de dit, il a le statut du nécessaire.

C'est en ce sens que le réel est l'autre nom de la structure. C'est dans la mesure où — je cite Lacan — « la structure, c'est le réel qui se fait jour dans le langage ». Et là, en quelque sorte, se produit l'inversion qui transforme le réel comme impossible dans la structure comme nécessaire, qui transforme ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire en ce qui ne cesse pas de s'écrire.

Alors, ça suppose de prendre au sérieux, en effet, qu'il y ait une des faces du dire qui soit le dit. Lacan l'évoque avant, le dire comme dit. Ça me semble être homologue à la notion du réel ex-sistant qui néanmoins est capable de se faire jour dans cet ensemble des dits. Mais il se fait jour précisément sous une forme que nous connaissons, il se fait jour comme l'extime petit ***a*** que viennent serrer l'ensemble des dits.



Alors, ça veut dire qu'il y a, en effet, il y a un réel dans cet ensemble, « le seul réel, dit Lacan, d'abord reconnu — ça veut dire : le premier —, le seul réel d'abord reconnu dans le langage : le nombre ».

Vu ainsi, le nombre, ça n'est pas seulement le symbole, ça n'est pas seulement l'essence du symbolique. Il a statut de réel parce que c'est, dans le langage, ce qui revient à la même place, et qui est là comme d'un seul tenant, sans couture, avec ce que nous présente de plus évident la réalité. Ne serait-ce que cette petite main, résultat d'une évolution de centaines de milliers d'années pour arriver à ça, et à ce qu'on puisse avoir, là, ce petit appareil à compter.

Alors, évidemment, c'est pas le meilleur exemple, parce que pour que ça fonctionne comme réel, il faut désimaginariser le nombre. C'est toute l'ambiguïté de Pythagore, avec sa bizarre secte, où on voudrait trouver la source des mathématiques, l'origine du discours mathématique, alors qu'ils s'étaient rassemblés avant tout pour adorer le Nombre. C'était une religion du Nombre, une secte, c'est-à-dire ce qu'il y a de meilleur, de plus solide. Il a fallu qu'ils abandonnent ça. Lacan dit même quelque part : il a fallu « châtrer le nombre ». Il a fallu lui ôter tout ce qu'on pouvait y trouver de jouissance, et proprement imaginaire, dans le nombre.

Ce qui enchante Lacan, dans les mathématiques, c'est aussi que, dans son développement, dans son renouvellement, il s'opère une rétroaction constante sur le commencement telle que la mathématique efface son histoire.

Ça, c'est, en effet, le bénéfice qu'on a dans les mathématiques, c'est que la mathématique n'a rien à faire avec « l'histoire des idées » mathématiques. Ça résout l'embarras de l'histoire. Et c'est pourquoi, dit Lacan, « la pensée aime la mathématique », et, j'ajoute : elle n'aime pas l'histoire des idées. Elle aime la mathématique, dit Lacan, parce que la pensée y trouve le ***nonsense***, le pas-de-sens propre à l'être, ce pas-de-sens que Lacan a baptisé, en français, dans son Séminaire des ***Formations de l'inconscient***.

Dans les mathématiques, on trouve, en effet, le ***nec plus ultra*** de la pensée : il n'y a pas au-delà. Il n'y a pas au-delà, précisément parce que ça ne veut rien dire. Et donc c'est, comme la caractérise Lacan, une « parole sans au-delà ». On a affaire à des signifiants qu'on ne peut pas interpréter.

Eh bien, l'interprétation précisément analytique vise à être ça. Elle vise précisément à être un signifiant qu'on ne peut pas interpréter. Il n'y a pas de méta-interprétation. Elle vise à être une parole sans au-delà. Pour ça, il faut être à la place fantomatique du dire comme équivalent au réel.

Ah ! c'est difficile par les temps qui courent ! C'est difficile de réaliser cet effet-là. C'est difficile pour l'ergotage contemporain. Parce que dès qu'on s'essaye à ça, évidemment, on prête à l'argument massue qui est : « Pour qui il se prend celui-là ! », qu'il faut écrire à la Queneau, comme il m'est déjà arrivé de le faire.

Ce terme d'interprétation, Lacan met à un bémol là-dessus, en signalant que la psychanalyse l'a emprunté au champ de l'oracle, c-h-a-m-p, et à l'hors discours de la psychose. C'est bien ça : le hors discours de la psychose. Ça n'infirme pas que tout le monde est fou, mais ça dit qu'il y a des fous qui ont réussi à être insérés dans un discours ; alors, ça les tient. Puis, il y en a d'autres qui n'ont pas réussi ; ceux-là sont les fous francs. Et comme ils ne sont pas insérés dans un discours, ils ne savent pas quoi faire avec les fonctions du corps, ils ne savent pas quoi faire du langage, ils ne savent pas comment faire. Du coup, ils sont obligés d'inventer. Et c'est ce qu'on

disqualifie comme « délire ». On le disqualifie comme « délire » parce que nous, notre délire, c'est du prêt-à-porter, chez nous. Chez un certain nombre, c'est du prêt-à-porter déjà, moins chez d'autres. C'est un délire prêt-à-porter qui ricane des délires sur-mesure — c'est un comble !

Il faut commencer par respecter les travailleurs du délire. Les autres paressent parce qu'ils sont à l'abri des discours ou des grands modes d'énonciation déjà soigneusement réglés. Les autres, là, les habitants des discours ne s'étonnent plus de rien.

C'est là qu'il y a ce mime qui s'appelle le Philosophe qui est tout à fait inséré, mais qui a pour fonction de s'étonner : « Ah ? » — il joue au fou. C'est passionnant, mais, personnellement, j'ai trouvé quand même beaucoup plus intéressant de voir les fous pour de vrai.

Puis, à part ça, c'est quand même le commun, il y a ceux qui flottent entre les discours, et que Lacan appelle : les « débiles mentaux », sans doute parce qu'il est élitiste.

Alors, l'interprétation, en effet, ça appartient au champ de la psychose, quand on voit pour ce sujet extrêmement sensible des choses qui lui font signe, et le travail qu'il fait pour les ordonner et leur trouver un sens. Il y a une espèce qui s'en dégage, enfin, qui considère que foncièrement on lui veut du mal. Est-ce qu'il a tort ?

Alors, comme j'étais soucieux de la disparition des oracles, de l'effacement de la poésie, et des menaces qui planent sur l'interprétation psychanalytique, est-ce que j'allais rester soucieux seulement ? Bien sûr, il y a le temps de la réflexion, mais, selon une bipartition antique, il y a aussi celui de l'action.

Donc, cette semaine je suis passé aux travaux pratiques. Je me suis demandé si je pouvais un instant rendre sa place — quoi ? aux psychanalystes ? à un psychanalyste ? dans le discours universel, c'est-à-dire si j'arriverais à jouer l'oracle. Et donc, j'ai composé un petit écrit oraculaire, dimanche, jour du Seigneur, et je l'ai envoyé à un grand journal du soir. Et je l'ai signé en tant que psychanalyste.

J'ai conçu ça comme une interprétation sur une large échelle. Je ne peux pas cacher que j'ai eu la satisfaction de voir que c'était bien accueilli, bien accueilli par la petite équipe qui manipule tout ça.

Que pouvais-je proférer dans mon oracle ? Le « grand Pan est mort » ? — c'est déjà fait. « Dieu est mort » ? — c'est déjà dit. « La femme n'existe pas » — tout le monde sait ça. Donc, plus modestement, et en tenant compte des palpitations actuelles, j'ai proféré quelque chose sur la mort de « l'Homme-de-gauche » avec des petits tirets pour que ça soit blocal, comme ça.

Je ne peux pas cacher que je m'amuse à penser ce que ça doit leur faire, aux hommes de gauche. J'espère qu'il y aura des protestations ; j'espère que, comme on dit, j'aurai des retours.

Je dois avouer que pour lancer cette expérience d'oracle, j'ai été aidé, j'ai été aidé par quelqu'un qui ne m'avait pas oublié. La reconnaissance m'impose de dire son nom : Monsieur Lindenberg. Il ne m'avait pas oublié. Faisons attention : Suis-je parano ? Certains le disent, très bas. Mais non, il est venu me chercher, et j'ai répondu : Présent.

C'est quelqu'un qui m'a certainement croisé dans sa jeunesse et la mienne. Je suis persuadé qu'il voulait que je lui réponde. Il ne m'a d'ailleurs pas épinglé bien méchamment dans son petit opuscule. D'ailleurs, ce petit opuscule n'est pas bien méchant. Il faut dire que c'est de l'ordre — il m'a fait crier —, mais le point de départ est de l'ordre de ce qu'on peut appeler la ***déflation doucereuse***. Ça consiste à dire : « Si tout va mal pour la gauche, regardez de ce côté-là : untel, untel, untel, c'est eux d'où vient tout le mal. » Il a désigné, au fond, les baudets de l'Histoire.

Moi, je ne suis pas si mal traité, mais, enfin, je figure quand même une fois dans le recueil sur les ***Nouveaux réactionnaires***. C'est ça qui m'a mis, il faut bien dire, en mouvement pour faire une tentative oraculaire.

« A vrai dire, dit l'auteur, ce qui reste de léninisme dans l'inconscient collectif d'une bonne partie de l'intelligentsia qui cimente clans, ligues, factions, micro-appareils de pouvoir, sans oublier le goût du secret et des complots, alimente le mépris de l'égalité et la conviction que seules des minorités agissantes font l'histoire. Exemplaire de ce point de vue est le très intéressant et subtil ouvrage de Jacques-Alain Miller, responsable de la Cause freudienne, et qui s'intitule ***Lettres à l'opinion cultivée*** (!). Hors de la république des Lettres, point de salut ! Le livre autobiographique de Miller nous ramène aux ***roaring Sixties***, à ces années soixante ou années « rock », où s'originent beaucoup de postures d'aujourd'hui jusque dans leurs retournements les plus paradoxaux ».

Ce que j'ai trouvé juste, c'est de dire que le léninisme est un élitisme. On le voit très bien dans le bréviaire qu'est l'ouvrage de Lénine intitulé ***Que faire ?,*** où, en effet, il s'agit de dégager une fraction d'avant-garde qui était son idée du Parti communiste, ce qu'il a inventé, et dont il a réussi à faire un extraordinaire sujet supposé savoir, qui a tenu le coup quelques dizaines d'années. Et il faut dire que quand ça se retire, là, les paillettes du sujet supposé savoir, quand ça se retire, il reste une flaque. Il reste quelque chose. Certains disent même qu'on ne voit plus que ça : une flaque de sang, si je puis dire. Quand se retirera le sujet supposé savoir dans la psychanalyse, s'il y a une flaque, au moins elle ne sera pas de sang.

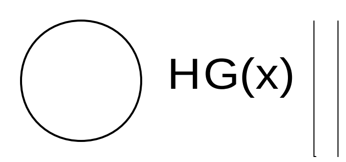
Au fond, c'est assez précis, cette dénonciation des micro-appareils de pouvoir, n'est-ce pas. On voit bien que quand on parle soi-disant au nom de l'universel, on hait ces petites enclaves. Par exemple, celles que les psychanalystes arrivent à maintenir contre vents et marées, leurs Sociétés, leurs Ecoles, ça agace du côté de l'universel. Ils se maintiennent, comme ça, sans subvention ! Là est le péché !

C'est que, au fond, ça fait une déchirure dans le tissu social dont, en effet, on rêve, comme l'a signalé mon ami Milner, dont on rêve que ce soit une tunique sans couture, qui enveloppe le corps social.

Alors, on serait à alimenter, n'est-ce pas, le « mépris de l'égalité ». Qui vient dire ça ? Qui parle ? Eh bien, c'est tellement là, enfin, qu'on n'a même pas à l'interpréter, c'est un farouche désir de nivellement, c'est vraiment le : « Pour qui ils se prennent, ceux-là ? » Et, très doucement, on appelle la vindicte publique sur « ceux-là », au nom de l'égalité.

Il a qualifié mes ***Lettres*** de l'année dernière d'« autobiographie ». Pourquoi pas ? L'autobiographie comme mot, Arnaldo Momigliano, le regretté Momigliano, signale que le terme est une invention moderne. Il signale que ça vient de l'anglais, comme le reconnaît d'ailleurs le ***Larousse*** de 1886. Le mot est de fabrique anglaise, et c'était daté en anglais de 1809. Et Momigliano a retrouvé ça, en 1796, dans un texte consacré à la ***Self biography*** et le commentaire de la ***Monthly Review*** de l'époque disait : « Oui, il vaut mieux employer le terme de ***Self biography*** que celui d'autobiographie qui est trop pédant. » Eh bien, c'est justement ce terme-là qui a été retenu, et qui est passé en anglais, en français, et partout. Et, au fond, cette « autobiographie » — pourquoi pas —, c'est une grande tradition depuis ce qu'écrivait les Romains de la République : le ***De vita sua*** .

Ce que j'ai souligné, tout de même, c'est que ça fonctionne selon la logique des propositions : si on croit pouvoir définir l'ensemble des hommes de gauche avec une fonction propositionnelle du type HG (x)



et si on dit : « pour tout ***x*** », qui est là, « HG de ***x*** », eh bien, c'est fait pour que l'effet d'exclusion est automatique.

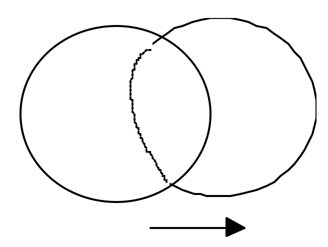
L'effet d'anathème s'ensuit de cette logique-là. C'est pour ça que j'ai essayé d'acclimater dans le débat public la notion — j'y vais à pas de loup —, la notion du pas-tout, histoire de mettre un peu d'air.

Evidemment, ce fonctionnement propositionnel, que suppose la façon dont c'est fait, au fond, c'est un égalitarisme propositionnel. Ça consiste à mettre un signifiant-maître sur le sujet, sans hésiter à forclore le dire. C'est un égalitarisme qui suppose qu'on épingle un tel signifiant-maître. Et c'est pour ça que ça relève du discours du maître. Même si on fait « l'égalitaire », la méthode relève du discours du maître, si je puis dire.

C'est pourquoi, il faudrait leur enseigner le pas-tout, c'est-à-dire la loi d'un espace où on ne sait plus qui est qui. Et, en plus, le règne du signifiant-maître, le règne public du signifiant-maître, est quand même passé, est en train de passer. C'est ce que j'annonce avec la multiplication des hybrides.

Alors, soyez sûrs au moins que je ne m'aventure pas en politique sans tenir la main de Lacan, et que c'est là, c'est chez Lacan qu'on peut apprendre que précisément ces phénomènes — ces phénomènes dont on a, comme ça, des miroitements de surface — doivent être rapportés foncièrement au discours de la science.

Ce que je représentais la dernière fois par cette zone,



cette zone avançant sur l'autre, et progressivement l'éclipsant, c'est, en effet, l'avancée du discours de la science. Ce qui progresse, là, étendant le règne du nombre, le règne du signifiant-maître, c'est ce dont se fait le porte-parole, cet égalitarisme, après tout, qu'on peut appeler — je ne l'ai pas encore fait, je ne sais pas si je le ferai ailleurs qu'ici —, mais qu'il faut appeler par son nom, son nom lacanien, mais qui est déjà chez Flaubert : c'est l'exemple même de la « canaillerie » moderne.

Comme ça va être l'heure, je vais vous lire simplement un petit passage de Flaubert quand il méditait son ***Dictionnaire des idées reçues*** : « Une vieille idée m'est revenue, à savoir celle de mon ***Dictionnaire des idées reçues***. Ce serait la glorification historique de tout ce qu'on approuve. J'y démontrerais que les majorités ont toujours eu raison, les minorités toujours tort. J'immolerais les grands hommes à tous les imbéciles, les martyrs à tous les bourreaux, et cela dans un style poussé à outrance, à fusées. Ainsi, pour la littérature, j'établirais, ce qui serait facile, que le médiocre, étant à la portée de tous, est le seul légitime — ça, c'est délicat — et qu'il faut donc honnir toute espèce d'originalité comme dangereuse, sotte, etc. Cette apologie de la canaillerie humaine sur toutes ses faces, ironique et hurlante d'un bout à l'autre, pleine de citations, de preuves (qui prouveraient le contraire) et de textes effrayants (ce serait facile), est dans le but, dirais-je, d'en finir une fois pour toutes avec les excentricités, quelles qu'elles soient. Je rentrerais par-là dans l'idée démocratique moderne d'égalité, dans le mot de Fourier que les grands hommes deviendront inutiles ; et c'est dans ce but, dirais-je, que ce livre est fait. On y trouverait donc, par ordre alphabétique, sur tous les sujets possibles, ***tout ce qu'il faut dire en société pour être un homme convenable et aimable***. »

À la semaine prochaine.

Fin du ***Cours IV*** de Jacques-Alain Miller du 4 décembre 2002

Orientation lacanienne III, 5.

Jacques-Alain Miller

Cinquième séance du *Cours*

(mercredi 11 décembre 2002)

V

Je parlais, en commençant ce *Cours,* des chiens qui me dévorent. Savais-je ce que je disais ? Est-ce que je connaissais seulement ces chiens ?

Au fond, je me suis livré moi-même à de nouveaux chiens, à un moloch, la gueule béante, et qui dit : « Parle ! Écris ! Encore ! Encore ! » Est-ce que je saurai faire avec ces nouveaux chiens ? Vous, vous aimez [mes] pensées de Lacan, de la psychanalyse. À force, ces chiens sont devenus des toutous.

Quelqu'un remarquait que c'en est au point que, parmi nous, on ne me fait plus d'objection, et s'effarait qu'à la télévision — puisque je suis descendu jusque-là, heureusement dans un coin —, on me coupe la parole. Il paraît que ça n'est plus arrivé depuis longtemps dans nos conclaves.

J'en connais déjà un qui a été peut-être dévoré tout cru — est-ce que le reste de la famille va y passer ? Alors je m'accroche pour pas. Et j'ai fait un deuxième pas. C'est, après être allé à la télévision, de regarder une émission de télévision, lundi soir, les chiffres les plus élevés de ce genre de spectacle. Et je n'ai pas pu m'empêcher — c'est de cet ordre —, je n'ai pas pu m'empêcher d'y penser, de me demander comment ça pouvait s'interpréter ce qui se passe, à un niveau qui est celui de l'opinion, que j'avais déjà commencé de chatouiller l'an passé.

Alors, comme j'ai pris souvent ce *Cours* pour une sorte de journal de bord, on s'en apercevait moins quand je narrais mes voyages psychanalytiques au service du Champ freudien, de l'Association Mondiale de psychanalyse. Je rapportais régulièrement mes impressions, mes réflexions. Je repassais devant vous le film du voyage, et je redisais, abrégeant, brodant, amplifiant, le contenu de mon bavardage.

Alors, je vais aussi vous dire ce que j'ai pensé du phénomène.

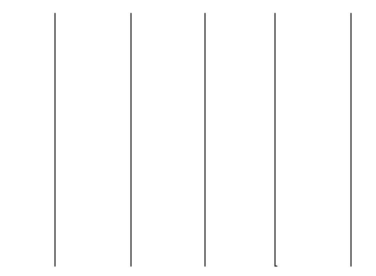
Je prends ce phénomène par le biais qui appartient à la vulgate, à ce qui s'échange dans la communication, après tout qui est fait pour nous retenir parce qu'il y a là-dedans au moins un mot dont nous avons, nous, un usage précis.

Ce biais, c'est celui qu'il y a une « exception française ». Ça a été isolé comme tel, et plutôt par ceux qui voudraient bien l'effacer, ou qui disent que son temps est passé. Mais elle a de beaux restes, elle se défend, l'exception française.

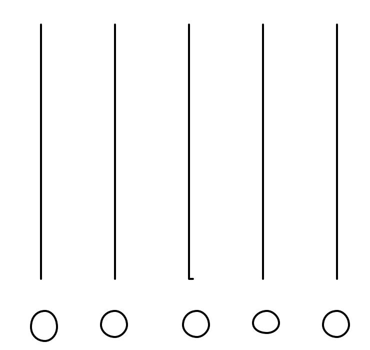
Mais au fond, quelle est-elle exactement ? Eh bien, il me semble justement que ce serpent de mer, on le comprend mieux ces jours-ci. Et si je voulais le dire en manière de paradoxe : les Français sont exceptionnels par ceci qu'ils sont tous pareils.

Alors, ça m'est venu comme ça, et ça semble contredire la pensée qui m'est venue la semaine dernière, à savoir qu'ils sont des hybrides — Ah ! on me l'a ressortie celle-là ! —, par quoi, en effet, on peut entendre qu'il y en a pas un qui ressemble à l'autre. Oui, c'est là ce qui est difficile à expliquer au commun, au non-initié.

Il y a plusieurs sortes d'Un. Il y a l'Un uniforme,



et puis il y a la série d'exceptionnels,



dont le point commun est justement qu'ils sont différents ou qu'ils ont la permission de l'être, un peu déviants, un peu bizarres, de ne pas parler comme tout le monde et de ne pas se prendre pour la queue d'une poire.

Ça fait longtemps qu'on en tient rigueur aux Français. Mais nous n'avons pas l'avantage de jouir d'un substantif comme « anti-américanisme », pour ce qui nous concerne. Les Français réservent en général le qualificatif d'anti-français à d'autres Français — c'est une spécialité nationale —, qui en veut à ceux qui ne se prennent pas pour la queue d'une poire, c'est logique, toute une série de queues de poires.

Que les Français soient tous pareils, après tout, personne n'en doute, *de l'extérieur*.

J'aime bien cet exemple, je ne cesse d'y réfléchir. Pour les Anglais, au moins, quand les choses vont mal, entre le pays anglais et le pays français, pour eux, c'est clair — ça s'étale en gros titres dans leurs journaux, sans doute les moins distingués ; pour les plus distingués, c'est dans les pages intérieures — : « *Tous les Français, des grenouilles !* » Quand on dit «grenouille » en anglais, *Frog*, ça veut dire « Français », tout le monde comprend.

Je n'ai pas eu le temps de regarder comment ça s'est formé ça, et depuis quand exactement. Mais enfin, on peut imaginer l'étymologie. Ça leur a toujours paru un trait spécial du peuple d'outre-Manche que de manger les grenouilles, ce qui à eux leur répugne. Et ce sont les mangeurs de grenouilles qu'ils ont fini par appeler Grenouille. « Dis-moi ce que tu manges, je te dirai ce que tu es. Tu deviens ce que tu manges. »

Pour les Allemands, c'est pareil. Pour eux, aussi, tous les Français sont pareils : ce sont tous des enfants du Bon dieu. On dit en Allemagne : « *Heureux comme Dieu en France.* » C'est pourquoi régulièrement, au cours des deux siècles passés, ils ont beaucoup visité cette contrée.

Mais les Anglais, les Allemands, qui s'en souvient encore ? Ce qui fait poids, aujourd'hui, poids, c'est l'avis des Américains. Eh bien, pour eux aussi tous les Français sont pareils — enfin je parle de ceux des Américains qui savent que la France existe. Ce n'est pas la majorité, loin de là. Ils savent vaguement que ce n'est pas un état des Etats-Unis, que c'est quelque part là-bas de l'autre côté de l'eau. Ils ne savent pas très bien où, peut-être du côté du Golfe persique. Non, non, ils ne savent pas où c'est. Il y a eu des sondages là-dessus : ils ne savent pas où c'est. Ça contraste avec la place que la préoccupation des États-Unis et de leur production prend pour les Français.

Que disent, que pensent ceux des Américains qui savent que la France existe ? Eh bien, eux pensent, c'est comme ça, que : *Tous les Français sont socialistes*. Ça vous paraît invraisemblable, mais c'est parce que vous êtes ici. Si vous étiez là-bas, vous comprendriez mieux la profonde pertinence de cet énoncé universel, de cette proposition universelle.

Pourquoi tous les Français sont-ils socialistes ? Eh bien, pour le dire brièvement, parce qu'il n'en est aucun — sauf peut-être M. Jean-François Revel, de l'Académie française —, il n'en est aucun qui ait compris, vraiment compris, ce qui s'appelle compris, assimilé, le principe qui est le « sésame ouvre-toi » des temps modernes, et que

nul au XXI° siècle ne devrait ignorer, à savoir : *There is no such thing as a free meal*. Traduction libre : Bouffer gratis, ça n'existe pas ! Il n'y a pas une chose telle qu'elle soit un repas gratuit.

C'est une proposition logique qui s'écrit :

$$\overline{\exists x} \quad RGx$$

Pour les Français, « il existe un ***x*** tel que repas gratuit ***x*** — c'est leur erreur ». Les Américains savent qu'il n'existe pas cet ***x***-là. Avec une connaissance élémentaire de la logique mathématique vous faites tout de suite apparaître où les Français se mettent dedans.

« Il n'y a pas de *free meal* », c'est la réponse américaine à « il n'y a pas de rapport sexuel ». Vous, vous comprenez ça. Je ne peux pas le dire à la télévision, donc je garde ça sur le cœur. Il faut bien que ça finisse par sortir, n'est-ce pas. C'est le grand « y a pas ». Le « grand Pan est mort », et puis « Dieu est mort », et puis « La femme n'existe pas », et enfin le repas gratuit est supprimé !

Ça veut dire qu'il faut toujours que quelqu'un paie. Apprenez à compter. Les Français ne savent pas compter. D'ailleurs, ils disent sans souci : « aux frais de la princesse ». Eh bien, il n'y a pas de princesse aux Etats-Unis ! Résultat des courses, avec cette erreur initiale, regardez où ils en sont, les ploucs ! Ils ne disent pas ça les Américains, je leur prête notre vocabulaire familier.

Regardez où ils en sont : privilèges et subventions, comme s'il en pleuvait, Services publics et Sécurité sociale. Comment vous faites marcher une économie avec ça ? Allocation chômage et retraite anticipée, fonds secrets et fraude fiscale. Ils sont même allés jusqu'à inventer ce luxe invraisemblable d'un Ministère de la Culture. On n'a jamais vu ça aux Etats-Unis, parce qu'un Ministère de la Culture, c'est totalitaire. Et qui paye ? Et puis des Grands travaux, le tiers payant et le salaire minimum. J'abrège parce que la liste des fantaisies anti-économiques des Français serait trop longue.

Alors, quelle est la racine de l'erreur ? La racine logique nous l'avons vue — quelle est la racine historique ?

La première erreur des Français, c'est d'être catholiques, même ceux qui ne le sont pas — au lieu d'être évangéliques, comme tout le monde là-bas, y compris les catholiques. Parce qu'on leur a mis dans la tête, aux Français, on leur a bourré le crâne avec des histoires à dormir debout, provenant de la plus haute Antiquité, et recyclées chez les Pères de l'église, qu'il existe quelque chose comme un corps social. On les a orientés sur cette métaphore de l'organisme qui fout tout par terre. Dans l'idéologie américaine, il n'y a pas de corps social, ça n'existe pas.

Et, mieux encore, ils avaient l'idée qu'il existait quelque chose comme une harmonie du corps social, ce qui est une fiction de poète, et que cette harmonie méritait d'être protégée, entretenue, et qu'il fallait pour cela faire sa place à des choses comme la charité, la solidarité, *that sort of thing*, ce genre de chose.

Tous les Français, en effet, ont rapport à quelque chose qui s'appelle la solidarité. Aux Etats-Unis, ça n'existe pas. C'est pas une catégorie mentale, la solidarité sociale. Bien sûr, il y a l'unité nationale, mais qui ne passe pas par ces vecteurs-là, n'est-ce pas.

Alors, on commence comme ça. On fait ça pendant des siècles. Après, on arrive à cette aberration d'un pape qu'il faut bien confesser socialiste, Léon XIII, qui produit l'encyclique *Rerum novarum* — ça ne vous dit pas grand-chose, vous devriez relire *Les caves du Vatican*, de Gide André, écrivain français.

Ça raconte ça, la commotion que ça produisit en son temps, et l'hypothèse colportée dans les milieux ennuyeux que le vrai pape avait été bouclé dans les caves du Vatican pendant qu'un faux Léon XIII se vendait à la République. Eh bien, rien d'impossible : il paraît qu'il y a douze ou treize faux Saddam Hussein, il peut bien y avoir un

faux Léon XIII.

Alors, sur le coup, ayant reçu l'autorisation du *Magister*, avec cette encyclique, et puis ça a fini par l'excommunication de l'Action française. Ayant reçu l'autorisation du pape, tous les Français sont devenus radicaux-socialistes, enfin j'abrège, mais grosso modo, c'est ça. C'est très bien raconté par Anatole France.

Alors là, le mal d'où nous procédons était fait, il a cheminé, et maintenant il éclate aux yeux du monde. Les voilà tous, les Français, au début du XXIe siècle à téter à qui mieux mieux la mamelle de la République, comme l'enfant Jésus celle de la Vierge.

Il y a une métaphore là.

$$\frac{\text{République}}{\text{Vierge}}$$

Là où était la Vierge est advenue la République.

C'est un raccourci audacieux, mais parfaitement fondé, je crois, du point de vue américain.

Alors, être socialiste, du moins aux Etats-Unis, et pour des raisons qu'un livre fort intéressant — je ne vais pas me lancer là-dedans — a détaillé : pourquoi le socialisme n'a pas pris racine aux Etats-Unis comme pour les autres démocraties ?

Les Français sont socialistes — ce qui est un péché, un péché contre la logique économique. Mais leur noirceur ne s'arrête pas là. Ils cumulent ce péché avec un autre, c'est vraiment le pire de deux maux contraires. C'est que cette peuplade a connu quarante rois — je ne sais pas si vous vous représentez ça —, quarante rois, et il en est resté quelque chose.

C'est-à-dire que non seulement ils sont tous socialistes, mais en plus ils sont aristocrates. Ça veut dire que cette peuplade a le culte des exceptions. On voit ça tous les jours. Elle révère ses grands hommes. Et qui sont-ils ces grands hommes ? Des anti-américains, à peu près tous ! Exemple : un Charles de Gaulle, mégalomane, atteint d'un trouble bipolaire et, de surcroît, un ex-condamné à mort — entre parenthèses : par Vichy. Mais enfin, est-ce que les gens bien sont condamnés à mort ? Je vous le demande. En tout cas, au Texas, ils ont pas intérêt à l'être parce que avant d'avoir dit *ouf !* ils sont grillés, si je puis dire.

Cette peuplade, où trouve-t-elle ses prophètes et ses saints ? Je vous le donne en mille, chez des scribouilleurs, et des plus infâmes : — érotomane, Victor Hugo ; — mal blanchi, Alexandre Dumas ; — ivrogne, Verlaine ; — pédophile, oui, pédophile, André Gide ; — repris de justice et puis le reste, Jean Genet. Aux uns le Panthéon, aux autres la Pléiade !

Voilà à qui nous avons affaire : à un petit peuple péninsulaire, d'une moralité douteuse, que l'on peine à situer sur la carte du monde, qui fait trop parler de lui depuis trop longtemps. Un peuple qui a été victime d'innombrables tourmentes au cours de son histoire, et qui maintenant, fort d'un droit de veto — droit de veto à l'ONU, qui ne lui fut donné que pour sécher les larmes de son déshonneur —, voilà que ce peuple s'avise maintenant, fier comme Artaban, d'user de son infernale jactance pour ameuter la planète contre la bienveillance que lui manifeste *our president,* et prétend faire rempart de son corps débile aux entreprises viriles de la nation phare.

Alors, j'ose à peine le dire, les socialistes d'extrême-droite, du point de vue américain, les socialistes d'extrême-droite serrent la pince à Saddam Hussein, tandis que les socialistes d'extrême gauche font la même chose avec Arafat. Et le socialiste, président élu presque à l'unanimité, qu'est-ce qu'il fait ? — il nous met des bâtons dans les roues !

Eh bien, lundi soir, j'ai entendu ça. C'est pas la première fois que je regarde la télévision, mais là je m'étais déplacé pour ça spécialement, pour l'émission d'avant, et, du coup, j'ai regardé l'émission d'après. Et donc j'ai entendu sur une chaîne qui s'appelle France 2 un auteur que je lis, fort important, esprit profond, des plus

influents dans les hautes sphères, M. Edward N. Luttwak. Il doit être né quelque part en Europe, et qui était filmé s'adressant à un journaliste, pour nous dans la langue des indigènes, parlant le français — ce qui n'est pas si répandu dans ce pays —, et dire : « Chirac a une lourde addition à payer à Washington. Et nous la lui ferons payer très chère. » Je n'ai pas pris des notes, c'est approximatif, mais c'est ça. C'est un éminent stratège. J'ai lu, en anglais, un livre qui a été traduit depuis en français *Le Grand Livre de la stratégie : De la paix à la guerre*. C'est paru il y a deux mois, je crois, en français. Pour ceux qui s'intéressent à ces questions, c'est valable.

Mais, évidemment, on peut se demander si les propos de M. Luttwak sont vraiment de nature à décourager l'anti-américanisme en France. Est-ce que entendre ça, les Français arriveront vraiment à se désister des mauvais sentiments qui leur sont prêtés par M. Jean-François Revel qui a produit un livre qui s'appelle *L'Obsession anti-américaine,* et M. Philippe Roger, un autre, qui s'appelle *L'Ennemi américain* qui montre la constance, en effet, le fil d'une dépréciation, d'un dénigrement de l'Amérique, de sa civilisation, dans la littérature française après la Révolution française.

Alors, ce qui serait fâcheux, c'est qu'on cesse de prêter attention à la thèse américaine selon laquelle tous les Français sont pareils, parce que c'est souvent à regarder les choses de loin qu'on peut arriver à percevoir des choses qu'on ne voit pas de près.

Et la critique, le dit d'ailleurs, il faut l'accueillir avec humilité, et puis se demander : qu'est-ce qu'il y a de [vrai] ?

Il est bien possible, en effet, que les Français aient le nez sur leurs petites différences. Plus on est pareils, plus on valorise les petites différences. Freud avait très bien isolé ça sous le nom de « narcissisme des petites différences ». Il est possible que les Français en soient atteints, et qu'ils soient affairés à entretenir parmi eux une guerre civile permanente qui, il n'y a pas si longtemps, était encore sanglante, mais qui aujourd'hui se trouve répartie dans une multitude de querelles de clocher. Ça fait partie de l'esprit national d'être querelleur, un peu Gascon comme ça.

De ce fait, il n'est pas sûr que le peuple français sache qu'il est un des plus compacts de la terre. Il y a eu des enquêtes d'opinions faites là-dessus, et on constatait que, alors que l'identité nationale est douteuse pour beaucoup de peuples, curieusement, pour ce peuple de douteurs, eh bien, précisément ça n'est pas en question. Je ne sais pas comment on quantifie ça, mais on disait que c'était le peuple qui doutait le moins de son identité. Je n'ai pas la référence exacte, j'ai lu ça.

On pourrait le comprendre parce qu'une longue histoire douloureuse a vu le peuple français être concassé, aggloméré, encagé, concassé à la fois par ses rois et par ses régicides. Il a été centralisé aussi bien par l'Ancien régime que par la Révolution. C'était la démonstration de Tocqueville : que du point de vue administratif, si je puis dire pour simplifier, que du point de vue administratif, la continuité est totale entre Louis XIV et Robespierre. Et que la Révolution française, qui n'est pas rien, mais vue du point de vue de la continuité administrative, c'est une vaguelette. Impressionnant.

Lacan le signale quelque part, cet Ancien régime et la Révolution. C'est de nature à faire réfléchir sur ce qui se passe vraiment. Peut-être qu'il y aurait un théâtre d'ombres et de marionnettes qui nous occupent énormément, et que, sur la longue durée, ce qui a lieu évolue, se transforme, est d'un tout autre ordre.

C'est une interprétation, ce que fait Tocqueville, une interprétation de la répétition française, où peut-être la Révolution française vient masquer une répétition française qui s'étend sur une très longue durée, pendant que les acteurs s'agitent à la surface, et s'envoient des anathèmes, des tartes à la crème, voire de temps en temps s'égorgent un petit peu.

Vous trouverez cette référence de Lacan dans *Radiophonie*, réponse à

une des questions, référence à Tocqueville et d'autres thèmes politiques.

Ça a quand même été une grande agitation, cette Révolution. On a fait venir un Corse, génial, mais un peu ogre sur les bords, pour stabiliser tout ça. Bon, j'abrège l'histoire de France, pour des raisons sur lesquelles il y aurait à revenir. On l'enseigne beaucoup moins qu'on ne l'enseignait. J'abrège. On a mobilisé des hussards pour scolariser ce peuple, les hussards noirs de la République. C'est comme ça qu'on a appelé les instituteurs, les enseignants, ce que Jules Ferry, dans l'imagerie, a répandu sur le territoire. Ajoutez à ça une sensationnelle saignée dans les tranchées, et vous avez quelque chose qui ressemble à un peuple assez compact.

Aujourd'hui, il est unifié, si je puis dire, d'être passionnément consommateur et gaiement téléphage — il y a des originaux. Gaiement « téléphage », c'est un mot que je ne connaissais pas, que j'ai appris dans *Le Monde,* hier soir, et qui était dans la bouche de Mme Catherine Clément. J'adopte volontiers le néologisme. Étant donné mes références, j'ai tendance à penser que c'est plutôt la télévision qui est anthropophage.

Et, au fond, le résultat de cette longue histoire, me semble-t-il, c'est : tous pareils, tous exceptionnels. C'est-à-dire non pas uniformes mais singuliers, un peu énergumènes, parfois mégalomanes.

Alors, ça, c'est une partie de ma réflexion pour en arriver à ceci, à cette question : Comment se fait-il que les Français, tous socialistes, soient, ces jours-ci, tous de droite ? Comment se fait-il que les « nouveaux réactionnaires » pullulent ? Comment se fait-il qu'un Monsieur Sarkozy, soudain, soit populaire, et qu'il en profite pour river son clou à tout un chacun ? Nul n'y résiste. Du point de vue technique, je me suis déjà fait entendre en lui donnant vingt sur vingt et les félicitations du jury.

Comment est-ce possible ?

Je ne sais pas si je me trompe, je ne sais pas si je peux dire ça, mais, enfin, je peux essayer. Il me semble que les Français sont devenus si pareils qu'ils ne supportent plus désormais ce dont ils s'étaient accommodés durant des années.

C'est un revirement de l'opinion. Ce qui se fait entendre est une sorte de vague de fond. Brusquement, c'est devenu comme insupportable — ce que tout le monde acceptait, parfois en soupirant, mais en considérant que ça n'est pas excessif — : ce qu'on appelle les zones de non-droit.

Un vieil État connaît ça. On a toujours toléré en France une cour des miracles, mais, en effet, comme abcès de fixation. C'était une, enfin, c'est une imagerie, enfin, on fait 10, 100, 1000. Mais brusquement l'existence de zones de non-droit est comme devenue insupportable.

Là maintenant, on s'émeut que des puissances étrangères puissent faire la loi dans des lieux de culte. Ça n'a été un secret pour personne. Depuis des décennies, on s'en arrangeait fort bien puisque les subventions, ça n'était pas la mamelle de la République qui avait à se les traire. Mais c'est devenu comme insupportable. Aussi, on est devenu sensible, soudain, à ce qu'il y a des interprétations d'un texte sacré qui peuvent avoir une portée assassine.

Pourquoi cette sensibilité, si nouvelle, à tout ça qui était fort connu ?

Évidemment, entre-temps, est apparue cette chose mystérieuse, cette grande conspiration, ce Fantômas collectif qui s'appelle Al-Qaïda — osai-je le dire ? — et en effet qui ne fait pas dans le détail. De ce point de vue, qui se défend, de ce point de vue, tous les Français sont de la chair à pâté, et bien au-delà des Français. Donc, en effet, ça chavire un peu la sensibilité, le pathétique.

Alors, là-dessus, on entend un énergumène, français, un écrivain — je ne dirai pas s'il est grand ou pas ; pour l'instant, je ne l'ai pas lu — un écrivain que protègent les lois. C'est très bien : en France, on peut dire ça ; on a gagné ça, de pouvoir le dire librement, mais il faut encore savoir ce qu'on dit. Là-

dessus, donc, une voix, une voix originale, singulière, exceptionnelle, fait entendre un énoncé que j'ai pudeur à répéter. Pour votre information, la cohérence de ce que j'énonce, il faut bien en émettre le son pour aussitôt tenter de l'effacer : « Islam, religion la plus con ». Sainte simplicité. Plus exactement : sainte connerie franchouillarde !

L'islam. L'islam, religion, si je puis opposer ma voix à celle-là, religion de la plus haute spiritualité. Si vous en doutez, allez voir un livre récemment paru dont l'auteur, vieux camarade, m'a fait l'envoi, Christian Jambet, *L'Acte d'être,* sous-titré : *La Philosophie de la révélation chez Mollâ Sadrâ*. Ça n'est pas d'une lecture immédiate. La haute spiritualité peut être aussi parfois fumeuse. Je dois aller voir mon *Islam iranien*, les œuvres d'Henri Corbin, premier traducteur de Heidegger en France, et des amis de Lacan, de ce cercle-là.

Qu'on n'ait pas davantage souligné, et avec l'accent qu'il fallait, qu'il n'y a rien de plus con que de dire que « l'islam est la religion la plus con », ça dit quelque chose sur l'atonie du débat.

On attend des poètes pour chanter l'islam des soufis comme l'islam des savants, l'islam des grands austères comme l'islam érotique, l'islam de Grenade et l'islam d'Ispahan — c'est l'islam iranien, il y a une grande école d'Ispahan. Il y a l'islam de Goethe, il y a l'islam d'Aragon.

Eh bien, en effet, on attend maintenant l'islam de Ménilmontant et l'islam de la Cannebière. Avant, on ne s'en occupait pas trop. On pensait à autre chose. Maintenant, il y a, en effet, une jeunesse suffisamment remuante, qui tambourine à la porte, pour entrer vraiment, et, c'est trop clair, qui aspire aux « tous pareils ».

Alors, si on voit les choses du bon côté, essayons, ce qui est en train de se passer — qu'est-ce qui est en train de se passer ? Les terribles Gaulois, vous savez, avec les casques, ceux qui n'avaient peur que d'une chose, que le ciel leur tombe sur la tête. Les terribles Gaulois, d'autant plus terribles qu'ils sont mythologiques, les terribles Gaulois se sont remis en marche, ces terribles Gaulois qui veulent être les ancêtres de tout le monde, et qui, jusqu'à présent, quand ils s'y mettaient, y ont réussi.

Il y eut jadis, en France, un cardinal botté, bien droit dans ses bottes, un cardinal rouge, qui croyait reprendre l'œuvre des Gaulois et qui réussit à amputer la France d'une partie précieuse de sa population, le coup d'après avec la révocation de l'Édit de Nantes — c'est pas lui le responsable direct, mais enfin. Il y eut jadis un cardinal botté, d'une certaine façon le voilà qui revit, mais, on l'espère, républicain et plus pacifique.

Et il y a aussi, toute prête à servir, la glorieuse machine, la glorieuse machine française à décerveler, de la maternelle à l'université, machine un peu rouillée, mais si on l'huile comme il faut, elle est là, elle est toute prête à se mettre en marche. Enfin, espérons-le.

Jadis, elle fit entendre raison aux rabbins qui avaient la tête dure, la nuque peu flexible. Pourquoi est-ce qu'elle calerait devant des imams ? C'est comme ça que je comprends qu'un islam de France est à naître. On dit : C'est impossible. Pourquoi ? Parce qu'il y a quelques passages qu'on considère comme scabreux dans un texte sacré. Voyons, soyons sérieux ! c'est pas à nous qu'il faut dire ça, à nous qui savons qu'une ponctuation heureuse décide du sens.

Le signifiant, pour le dire à la Hugo, le signifiant est de Dieu, mais le signifié vient de l'homme. Quand les interprètes viendront de nos écoles, voire de nos grandes écoles, ils sauront lire comme il faut. Ça a toujours été comme ça. On expliquera que ceci est métaphore, que cela est métonymie, que ceci est à prendre à la lettre, et ceci au figuré. On mettra en marche l'analyse sémantique, et vous verrez comme tout ça, je ne dis pas que ça passera comme une lettre à la poste, mais c'est en tout cas la direction qu'il semble qu'aujourd'hui on veuille prendre.

D'ailleurs, je vais prendre un exemple que tous les jours, dans la

magistrature, vous voyez les mêmes textes, les mêmes causes, aller de première instance en appel et d'appel en cassation, et le blanc devient noir, et le coupable innocent. Alors pourquoi les clergés seraient plus empotés que les juges à interpréter comme il convient, si on leur demande poliment ?

C'est comme ça que j'interprète, si je suis optimiste, ce revirement de l'opinion. Je me dis qu'il y a eu un homme de gauche, belfortain, M. Chevènement, vieille souche franc-comtoise — bien sûr, Belfort, ça n'a pas toujours été la France, et Belfort est devenu français par le traité de Westphalie, 1648 — M. Chevènement a esquissé quelque chose comme ça. Alors maintenant, c'est un fils d'immigré, M. Sarkozy, homme de droite, lui, qui semble avoir la volonté, les moyens, de la réaliser. Les sondages ont l'air de dire à peu près quelque chose comme — c'est comme ça que je me retranscris — : « Que le génie de la nation guide tes pas. » Mais enfin, le génie de la nation a parfois des absences. Il ne saurait suffire à tout.

Donc, si j'en ai l'occasion — on ne sait jamais, mais j'annonce rien là —, si j'en ai l'occasion, on ne sait jamais, j'aimerais prêter ma voix au génie de la nation, et dire ceci à M. Sarkozy — là il faut que je fasse bien attention ; on ne sait pas où on finit quand on commence à s'adresser comme ça, à un ministre de l'Intérieur —, j'aimerais lui dire au nom du génie de la nation : — *Sarko, j'ai l'œil sur toi ! Depuis ton entrée en fonction, aucune bavure…* Aucune bavure, semble-t-il Ca il faut le noter : il y a eu des bavures ? Oui ? Presque aucune bavure ? Ça dit quand même quelque chose de la police française en 2002. On m'aurait demandé, moi — heureusement, j'ai pas eu à le dire —, ce que je prévoyais quand il a commencé à entonner ce discours, je ne pensais pas que ce serait ça, qu'il les tiendrait comme ça. Quand on se souvient des épisodes précédents, on dirait qu'on a touché à la police française de la bonne façon. En attendant, touchons du bois.

— *Sarko, tu as maîtrisé l'art freudien de la satisfaction symbolique* : *écouter, respecter, et payer de mots*. Très important. On entend partout des témoignages de gens qui disent : « Juste avant, je demandais à être reçu, et je ne l'étais pas. Et puis, maintenant, je n'ai pas davantage, mais je suis reçu tout de suite par quelqu'un qui me fait des sourires, qui me respecte. » Eh bien, ça, c'est une satisfaction, en effet. Il faut savoir manier ça. Visiblement, ils étaient pas aussi bien éduqués, ceux d'avant, là-dessus. Ne croyez pas que la droite ait appris ça comme ça. Elle a appris ça à la dure, parce qu'elle en était, avant, à la société hiérarchique. Elle pensait que, parce qu'il y avait le galon, tout le monde allait s'aligner. Ils ont mis un peu de temps pour comprendre que ça n'était plus comme ça, qu'il fallait mouiller sa chemise, parler poliment, recevoir, écouter, etc. On a vu ce que c'est que d'avoir travaillé la question.

Non seulement il est, entre guillemets, « freudien », par là. Lacan disait bien qu'ils finiraient par s'intéresser à ça, les politiques. Eh bien, ils ont compris quelque chose sur le maniement du signifiant maître moderne.

Non seulement, donc, il est, entre guillemets, « freudien », mais il est aussi — ça vous le connaissez moins — maoïste : il a maîtrisé l'art de la ligne de masse qu'enseignait Mao, qui consiste à aller sur le terrain, à prendre toujours des exemples concrets, et à renvoyer au peuple sa propre rumeur sous une forme inversée, c'est-à-dire après l'avoir mise en forme. Et tout ce que je lis, et ce que j'ai vu, témoigne qu'il fait comme ça. Il a mis ça dans sa poche. Freud, d'un côté, et le petit Livre rouge, de l'autre. En plus, il a maîtrisé l'art de la rhétorique dissuasive et théâtrale. Ça veut dire intimider, montrer sa force pour n'avoir pas à s'en servir, pour démoraliser l'autre, en espérant n'avoir pas à livrer bataille, ce qui est le comble de l'art de la guerre, selon Sun Tzu.

Et c'est pour ça que ça n'est pas très intelligent de dire qu'il en dit beaucoup plus qu'il n'en fait. Bien sûr, tout l'art est

là : en dire tellement, et tellement bien, qu'on puisse espérer que, de l'autre côte, on vacille. C'est, d'ailleurs, cette mèche qu'on nous vendait tout récemment, que peut-être qu'un espoir que le discours américain sur l'Irak soit justement fait pour obtenir ce résultat-là : s'approcher au maximum pour ne pas avoir en fait à… Mais personne n'en sait rien. Visiblement, nous sommes dans la période où ce genre de choses, on peut le penser. C'est encore à déchiffrer, cette technique théâtrale de la dissuasion par le discours, par l'art du discours.

Je dois dire, cette conjonction est rare, très rare. Bien sûr que la question se pose, celle de Descartes. Mais combien de temps, combien de temps on peut tenir cette note-là ?

Alors, d'abord, Sarko, personne ne comprendrait qu'une fois ce qu'il faut bien appeler la droite dure, satisfaite, émoustillée par les camouflets distribués lundi soir aux défenseurs des droits de l'homme et aussi aux juges, personne ne comprendrait qu'après ça, une fois satisfait l'électorat extrémiste, personne ne comprendrait que Sarko s'obstine à ne pas leur démontrer à eux aussi le respect formel qu'il prodigue à Monsieur Le Pen. Une fois, ça va bien d'envoyer des nasardes à ceux qui se mettent en travers de sa route. Enfin, lui qui respecte tout le monde, il faut aussi qu'il respecte les défenseurs des droits de l'homme, les juges, comme tout le monde, en effet.

Il devrait craindre de bousculer trop ce que quelqu'un appelait le «Cher et vieux pays ». Lui aussi, il veut du respect, et il ne supporterait pas qu'on lui corne trop souvent aux oreilles, comme tu as fait l'autre soir. Une fois, ça va. Il ne supporterait pas qu'on lui étale sous le nez, incessamment, pour lui en faire honte, ses habitudes vicieuses, ses administrations jalouses et enchevêtrées, son cloche merle quotidien, qui est la vie de tout le monde, parce qu'il se pourrait que ses embarras, ridicules sans doute, ce soit, ça aussi, la démocratie, à savoir que Un ne puisse pas, que la marche de l'Un précisément soit entravée. La démocratie veut dire ça.

Il ne fermera pas les frontières, a t-il dit — est-ce par humanisme ? Pourquoi pas ? Ce serait beau. Parce qu'impossible, ce serait sage. Mais enfin, on se demande tout de même si ça n'est pas aussi pour faire un petit peu pression sur le niveau des salaires, conformément à la meilleure doctrine libérale. Et c'est ainsi qu'on tourne la gauche sur sa gauche. C'est d'ailleurs ce que voulait faire le président Bush à la frontière du Mexique. Et si cela est, cela ne pourra pas se cacher.

Mais il y a plus poignant, dans ta foulée, Sarko, ta foulée superbe. Si tout le monde prend cette foulée, vous allez voir l'Etat tourner vers les Français sa face de monstre froid. On a commencé à voir ça. C'est le prix qu'on paye pour ce qui là s'agite, pour le retour des Gaulois. C'est une bonne chose peut-être, mais en même temps on voit que, petit à petit, de ta tournée, ne pas conserver sa face de monstre froid pour le dehors, mais tournée vers l'intérieur. Ça veut dire que ce qui s'annonce peut-être, c'est qu'on ne voudra plus connaître, en France, que la loi, la règle, la norme.

J'ai entendu ça, pour une chose, un petit détail, quelqu'un m'a dit — je ne sais plus pourquoi, oui, je crois, pour une mise en page —, quelqu'un m'a dit : « Mais c'est hors-norme. » J'ai dit : « C'est très bien que ce soit hors norme. » Il m'a regardé… ! Et donc j'ai compris, là, en effet que le hors-norme, ça ne passe plus, si je puis dire.

Qu'est-ce qui se passera si on ne veut plus connaître en France que la loi, la règle et la norme ? si on doit vivre sous le règne de *« Allez, comme tout le monde ! »* ? Un pas de plus, et ça sera la dictature du même pour tous.

Donc, je me souviens d'un vieux, d'un vieux à bout de souffle, d'un vieux président à bout de souffle, qui n'était certes pas blanc comme neige, qui n'était pas sans reproche, mais qui eut cette parole, qui pour moi vaut beaucoup : « La force injuste de la loi. »

En effet, le droit, le bon droit n'est pas tout. Pascal le dit, Fragment 116 des *Pensées*, on donne ça pour les

sujets du bac : « Ne pouvant fortifier la justice, on a justifié la force, afin que la justice et la force soient ensemble et que la paix fût, qui est le souverain bien. » C'est à prendre, bien sûr, par ironie. Pour Pascal, la paix n'est pas le souverain bien. C'est dans l'ordre des choses humaines qu'on sacrifie, en effet, la justice à la paix.

Cette phrase de Pascal mérite qu'on la médite. C'est peut-être ça la France : il y a ce qui est légal, il y a ce qui est légitime, il y a ce qui est formel, et il y a ce qui est réel.

Mais quand il a dit cette phrase si étrange, si inspirée — il a dit beaucoup de choses, bien sûr —, mais quand il a dit cette phrase, François Mitterrand réconciliait Marx avec Maurras, réconciliait peut-être lui-même avec De Gaulle. Parce que s'il y a quelqu'un qui s'est établi en ce lieu où la légitimité n'est pas la légalité, et qui a assumé de dire un *Non* qui lui a valu d'être condamné à mort, c'est tout de même ce gars-là, le mégalomane, atteint de trouble bipolaire.

Eh bien, il me semble qu'on ne saurait vivre Français en France que dans l'écart qu'il y a entre la légalité et la légitimité.

Et que *Sarko* — je l'appelle Sarko parce que c'est un gamin par rapport à moi, beaucoup plus fort mais c'est un gamin —*, si tu essaies de rabattre la légitimité sur la légalité, eh bien, tu m'en diras des nouvelles,* — c'est le génie de la nation qui parle —, *tu m'en diras des nouvelles*. *L'air de ce pays deviendra irrespirable. Et alors moi, le génie de la nation, j'ôterai de dessus de ta tête ma main protectrice. Conséquence : tu chuteras dans les sondages, tu descendras aux enfers de l'impopularité, tu regretteras de les avoir jamais quittés. Et alors tintin pour l'Élysée.*

Mais tu n'attendras pas Sarko, je le sens, d'être pressé comme une vieille orange, à la première grosse bavure, tu démissionneras sans barguigner, à l'anglaise, et, te levant de la table du jeu, tu empocheras tes gains. Ce sera ton viatique pour l'an 2007.

Sache, Sarko, que tu n'es qu'anecdote et que tu retourneras à l'anecdote. Laisse faire la longue durée, c'est-à-dire surendettement, le mariage mixte, le camembert et le génie de la nation.

Applaudissements

Ça vous plaît, hein !

Fin du *Cours V* de Jacques-Alain Miller du 11 décembre 2002

Orientation lacanienne III, 5.

UN EFFORT DE POÉSIE

Jacques-Alain Miller

Septième séance du *Cours*

(mercredi 15 janvier 2003)

VII

Je dis aujourd'hui : « Laissez venir à moi les petits magnétophones ! » Je ne leur demande qu'une seule chose, c'est que la transcription faite à partir des enregistrements me soit adressée, spécialement aujourd'hui, aujourd'hui où je vais bénéficier du renfort d'Éric Laurent, ce qui m'a laissé la tête libre, je le lui ai écrit, pour terminer un ouvrage dont j'espère que le public aura connaissance au début du mois de mars.

Donc, ce que je vous dis n'est qu'une introduction avec des éléments épars, assemblés à la hâte, mais qui se trouvent, il m'a semblé, singulièrement s'harmoniser.

D'ailleurs, je peux quand même vous livrer le titre de mon ouvrage, si surprenant qu'il puisse vous paraître. Il doit être répandu par l'éditeur, sous ce titre : *Splendeur de l'ordre*, ce qui, pour un fauteur de désordres comme j'ai la faiblesse de penser que j'ai été, que je suis toujours, paraît un paradoxe qui n'est que dialectique : il n'y a pas de meilleur rempart de l'ordre, il n'y a pas de source plus pure de l'ordre que le désordre.

C'est ainsi, par exemple, que de nombreux saints parmi les plus efficaces, ont commencé par être de fieffés désordonnés. Ça n'est pas avec l'eau tiède, ça n'est pas avec l'eau calme que se font les grandes choses. C'est la leçon de Hegel, et de quelques autres, avant et après lui.

Alors, la semaine dernière j'ai créé une émotion ! Ça m'est revenu par cent canaux divers. Et, même, quelqu'un a eu le mot de « commotion », une « loco-motion », une « loco-émotion » ! Peut-être ai-je fait pleurer, dans les chaumières, quelque cœur pur. En tout cas, j'ai fait trembler certains. Je ne dis pas que, moi-même, j'étais tout à fait rassuré après, étant donné les rumeurs historiques qui incitent à la plus grande prudence.

J'ai vu, je dois le dire, essentiellement une, deux dames me faire part de leurs palpitations à mon endroit, ce qui est toujours agréable.

À cette fin, j'ai acheté samedi, par le plus grand des hasards, un objet dont j'ignorais qu'il existât, et qui s'appelle un *carré sèche-larmes*. En anglais : [*…*]— je ne connaisssais pas le mot — ; en allemand [*…*], à la marque du *Petit prince* de Saint-Exupéry, *das klein Prinz*. Ca m'a permis de m'apercevoir, en effet, que *le Petit Prince* était un livre ésotérique dont on a extrait pour ce mouchoir — que je n'ai pas encore ouvert : je vais le faire ici —, la phrase : « Voici mon secret, il est très simple : on ne voit bien qu'avec le cœur, l'essentiel est invisible pour les yeux. »

[*Jacques-Alain Miller ouvre le paquet*]

C'est un magasin que je vous recommande, *le Carrousel du Louvre*, c'est ouvert toute la semaine, parfaitement achalandé, des tas d'objets y résonnent. Ah non ! c'est pas tout à fait un mouchoir ! C'est vraiment un *carré sèche-larmes*, la matière est assez costaud pour éponger vraiment. Et c'est écrit en français, en anglais, et sans doute en allemand aussi.

Donc, si vous avez des larmes, des pleurs, allez au *Petit Prince*, *Carrousel du Louvre*, recommandez-vous de moi, il y a une charmante vendeuse, très efficace. Et donc, ça me fera une bonne réputation sur place.

Je le garde pour moi, au cas où. Excusez-moi : je le range. D'ailleurs je range tout maintenant, puisque, quand vous faites un livre qui s'appelle *Splendeur de l'ordre,* vous ne pouvez pas recevoir les gens dans un grand désordre.

J'avais dit qu'on s'amuserait aujourd'hui. Créer des émotions, finalement, il faut que j'avoue : j'aime ça ! On ne crée jamais mieux des émotions que lorsqu'on est soi-même dépassé par l'émotion. Evidemment, ça a été un petit peu mon cas, jusqu'à écraser un malheureux verre d'eau, sous ma poigne de fer, et de constater que, justement, étant donné la matière de ce verre, loin de se casser, il reprend sa forme flexible, inécrasable — j'ai l'intention d'être comme ça ! D'ailleurs, je le deviens tous les jours davantage, une sorte de, en anglais on dit : une sorte de *mosquito net*. Quelqu'un m'a dit, ça, cette semaine, qui avait rêvé d'un *mosquito net*. Eh bien, très

bien : un *mosquito* !

Il y a des références historiques que je n'ai pas eu le temps de creuser complètement. Je ne m'en sentais pas la nécessité, grâce au renfort d'Éric Laurent cette fois-ci ; je le ferai peut-être pour la fois prochaine. Il y a des précédents historiques : Orson Welles qui lança sa carrière, aux États-Unis, juste avant la deuxième Guerre mondiale, où, avec une émission de radio, il réussit à persuader la moitié des États-Unis qu'il y avait une invasion d'extraterrestres. Panique générale ! J'ai le disque, qu'on m'a offert il y a quelques années. J'ai pas pris le temps de l'écouter, je le ferai cette semaine pour voir comment il faisait. Mais moi, j'ai réussi — pas avec la moitié des États-Unis, mais avec cette salle — à déclencher non pas une panique, heureusement, mais une interrogation, avec un mot, pas plus, à peine dit. C'est évidemment un mot chargé d'histoire. Avec ce mot, j'ai créé « l'effet-extraterrestre ». Quelle leçon ! Je vais faire un effort sur moi pour le prononcer, puisque depuis une semaine je n'arrive même plus à le dire, [*Jacques-Alain Miller prononce ce mot tout bas*] avec le mot : « jésuite ».

Dieu sait si les intentions étaient pures. Mais, évidemment, les intentions n'excusent rien, parce que je suis partisan, comme je crois Lacan l'était, de l'éthique des résultats.

Mes intentions étaient pures, c'était celles de faire — c'est dit de toutes les façons possibles — un canular.

Je ne sais pas si vous avez remarqué, mais le 8 janvier, c'était la Saint-Lucien. Saint-Lucien de Lindenberg ! Je ne sais pas si vous l'avez remarqué — parce que, moi, je ne l'avais pas remarqué —, mais ça tombe comme ça. Et comme il arrive, étant donné l'abondance des saints, qu'il y ait plusieurs saints pour un jour, je me propose d'ajouter un saint à la divine procession, à la divine théorie des saints : Saint-Canular, que désormais on fêtera le 8 janvier, jour de mon Séminaire précédent. D'ailleurs, l'auteur, je vous l'ai signalé, s'appelait Delassol-Lunaquet — Saint-Lunaquet, ce serait plus amusant — qui est un jeu anagrammatique sur le mot « *canuler* ».

Il y a des règles du canular que, apparemment, j'aurais dû vous communiquer avant, pour que ça ne vous fasse pas ces palpitations, ces sentiments d'indignité : « Qu'il sait de choses ! » « Que je suis misérable devant ce savoir ! »

Canular, c'est un exercice, c'est un exercice spirituel, un exercice de *Witz*, où il est de bon ton de faire montre d'une culture mirobolante, à des fins de dérision, de délassement, de divertissement. C'est l'amusement du sage et de l'érudit. Ca se pratique, le canular, sous d'autres noms : celui de facétie par exemple, de sotie. Ca se pratique depuis la plus haute antiquité : c'est présent chez Rabelais ; c'est l'âme de *l'Eloge de la folie* d'Érasme dont Lacan fait usage dans sa prosopopée de la vérité.

La plus récente peut-être — à ma connaissance ; je n'ai pas investigué le champ —, la plus récente — essayez de vous y précipiter, si c'est toujours en vente ; si ça ne l'est pas, je demanderai aux éditions Gallimard de remettre ça en vente pour me faire plaisir —, [la plus récente des soties est] de Georges Dumézil, l'un des plus grands esprits du siècle. Il a produit une sotie nostradamique, une sotie sur les prophéties de Nostradamus, sous le titre …*le Moyne noir en gris.* Je cite de mémoire, c'est dans la suite de ma notice. Dans la presse, je n'ai pas vérifié. …*le Moyne* — avec un « y » — *noir en gris,* qui est une phrase extraite des *Centuries* de Nostradamus, où figure le mot de « Varennes », et où Dumézil démontre qu'on ne peut pas s'en sortir autrement qu'en y voyant, en effet, la description de la fuite du roi, du roi Louis XVI, et qui s'est fait arrêter, choper dans la ville de Varennes. Il le démontre exactement comme il démontre toutes ses constructions savantes. Toutes les vérifications sont là, et il démontre — je m'en suis aperçu un peu plus tard —, il démontre aussi une petite chose supplémentaire qui est extrêmement savoureuse.

Moi, je l'ai acheté à l'époque, je l'ai retrouvé dans ces jours. J'attends qu'on m'informe. Je vous conseille à tous de lire ce Georges Dumézil. Résultat : si ça n'est pas épuisé encore, ça le sera ! et ça me permettra d'obtenir le rendez-vous que je sollicite d'Antoine Gallimard, que j'ai connu dans ma jeunesse et la sienne, pour promouvoir la réédition de cet ouvrage fondamental.

Donc, ce que j'ai raté, il faut bien dire, la semaine dernière, c'est qu'avec mes jésuites, je voulais faire une entrée d'opéra bouffe. Je voulais faire une entrée burlesque, comme une turquerie de Molière, dans *le Bourgeois gentilhomme*. C'est, au fond, ce que j'ai adoré « dès ma plus tendre enfance » — parce que, moi, j'arrive à le dire. J'ai signalé que Nicolas Sarkozy n'arrive pas à dire : « Dès ma plus tendre enfance ». Il dit : « Dès ma plus

jeune jeunesse » C'est formidable, ça ! Moi, j'ai eu une tendre enfance. Et dès ma plus tendre enfance, j'ai aimé les turqueries du *Bourgeois gentilhomme*. Encore un hybride, celui-là, le bourgeois gentilhomme ! Vous savez, quand le bourgeois fait « Mamamouchi ». il n'y comprend rien et qu'on lui dit : [si abontucca Giourdina], et il répond. J'apporterai le texte, je suis sûr qu'il y a des choses à y trouver.

Et donc, il faut dire que cette non pas « turquerie » mais « jésuiterie » a été gâchée par un ton de colère, alors que j'avais prévu un ton enjoué, « espiègle », comme on dit en brésilien, que m'a appris un ami à moi, toujours le même, « *gayato* ». Il m'a dit que j'avais le ton « *gayato* », espiègle. Eh bien ! c'est ce que je devais avoir la semaine dernière. Mais ce qui me l'a gâché, c'est un énervement avec cette pluie de magnétophones. Et, à vrai dire, pas seulement. Ca, ça a été la cerise sur le gâteau — excusez-moi, vous n'y êtes pour rien. Mais ce qu'il y avait derrière, c'était la lecture, qui m'a été désagréable, d'un ouvrage que j'ai tellement de mal à regarder que je l'ai fait recouvrir. C'est comme ça. Vous verrez lequel.

Si vous permettez, depuis ce matin, je suis dans la finition de mon ouvrage, qui surprendra peut-être de la part d'un personnage aussi sérieux que je passe pour être, aussi loin du monde, dans ce désert peuplé de beaucoup d'amis. Mais bon ! je suis dans le travail de polissage, de finition, d'ajouts et donc peut-être que je peux vous donner la re-rédaction à laquelle je suis ce matin : ça peut encore bouger

Vous vous rappelez donc que je me suis aperçu que l'article de monsieur Delumeau, dans l'*Encyclopædia Universalis*, est quand même incomplet. Ca a peut-être été corrigé dans les éditions suivantes, je n'ai pas eu le temps de vérifier. C'est un conseil que je donnerais : « On peut faire mieux. » Il ne faut pas tenter le diable comme ça. Mais voilà. De toute façon, je suis là le Béotien, il est évident qu'une encyclopédie comme ça ne peut pas se faire sans le soutien d'un corps de savants éminents répandus partout. Et donc : pas de scandale ! Mais enfin, c'est pas tout à fait bien ajusté. Ca a tenu le coup de 68 à 2002, mais, en 2002, il faut corriger les autres éditions, les prochaines.

Voilà comment je commente ça. Comme j'en ai parlé ici, je le mentionne : « On comprend mieux pourquoi la précieuse entreprise encyclopédique, œuvre des seuls véritables émules modernes de Diderot et d'Alembert porte un nom latin. Curieuse lettre volée, qui s'étale dans toutes les bibliothèques, qui sera bientôt dans tous les ordinateurs. Comme le dit le Petit Prince : « Mais les yeux sont aveugles, il faut chercher avec le cœur. » Et Jésus, selon saint Luc — saint Luc qui est un saint cher à mon cœur, le prénom que porte mon fils — et Jésus, selon saint Luc : « Entende qui a des oreilles pour entendre. » Ils revinrent donc avec un vrai courage, avec leur vrai savoir, avec leur incomparable savoir-faire, avec une patience qui passe l'élan. Durant tout le XIXe siècle, ils combattirent farouchement la modernité — sous réserve d'une vérification ; ça, j'ai encore le temps de le faire —, œuvrèrent contre la liberté de pensée, contre les droits de l'homme, contre la démocratie. »

Après tout, il n'y a pas de raison de [le leur] reprocher davantage qu'à Baudelaire.

« Dans notre pays, cela leur valut d'être quatre fois bannis de France entre 1828 et 1901. Successivement par la Restauration, la Monarchie de Juillet, la République. Ils comprirent la leçon. Elle est simple : la force de la modernité est irrésistible. Donc, avec l'esprit de décision qu'on leur connaît, les jésuites sautèrent de son côté pour l'infléchir et tenter de l'orienter *ad majorem dei gloria*. Ils rencontrèrent par là à leur manière la cause du peuple, comme jadis au XVIIIe siècle avec la république du Paraguay. Désormais partout dispersés dans la société, les enfants d'Ignace sont surtout à l'avant-garde de combats pour les droits de l'homme, la démocratie, la société métissée, la pensée hybride, luttant avec ferveur aux côtés des peuples contre les gouvernements qui les oppriment. Pascal, Voltaire, Stendhal ne les reconnaîtraient plus. Vers 1953 — ça, c'est ce que j'ai ajouté depuis la semaine dernière —, vers 1953, ils décidèrent de peupler l'Ecole freudienne de Paris de Jacques Lacan, ayant compris que c'était le bon cheval, que « j'étais le bon dada pour eux », disait Lacan, toujours caustique. Il faut leur rendre ça : ils eurent le nez fin. Douze jésuites à l'E.F.P. dont le provincial de France. Jacques Lacan, ancien élève des marianistes à Stanislas, comme Marc Sangnier un quart de siècle auparavant, jouissaient d'une situation de quasi-monopole sur les jésuites dans la psychanalyse. Ah ! c'était quelqu'un notre académicien immoral — Lacan —, il savait les attraper ces jésuites, les mériter — pas comme son bougre de gendre ! Au piquet !

0 jésuite à l'Ecole de la Cause freudienne ; j'ai toujours pleuré là-dessus. — Que l'impressionnante épopée planétaire, où la sueur et le sang des martyrs se mêlent à la vigueur des conquérants, (article « Jésuite » du *Dictionnaire du grand siècle* par François Bluche, chez Fayard) — François Bluche que je m'honore d'avoir connu dans le train Paris-Besançon, Besançon-Paris, quand nous étions là-bas tous les deux professeurs —. Que l'impressionnante épopée planétaire, où la sueur et le sang des martyrs se mêlent à la vigueur des conquérants, n'ait déposé dans la langue qu'une signification médiocre où l'hypocrisie le dispute à la fourberie, n'est pas sans laisser un sentiment de dérision. »

Article «Jésuite» et toute la page 466 du Tome IV du *Grand Robert de la langue française*, dans l'édition récente qui vient de sortir.

« Balzac voyait plus loin » — vous trouvez cette citation dans la page 466 du *Grand Robert*. Le *Grand Robert* doit aussi être l'œuvre de très grands travailleurs ; enfin, je ne rentre pas là-dedans.

La citation est vraiment merveilleuse : « Le jésuite, le plus jésuite, est encore mille fois moins jésuite que la femme la moins jésuite, jugez comme les femmes sont jésuites. »

J'ai trouvé ça ce matin à 10 heures et demie, j'ai pas eu le temps d'aller vérifier dans l'ouvrage *La femme et l'amour* de Balzac.

Et donc, toute cette fantasmagorie pour venir que dans ce sens ravalé, dans le sens ravalé qu'a le mot « jésuite » dans la langue française… Quelle misère ! Là, il y a une misère de la langue pour n'avoir retenu des jésuites que ça. En ce sens ravalé, le *Rappel à l'ordre* du pauvre Lindenberg est un livre jésuite, au sens où « jésuite » veut dire « hypocrite » et « fourbe », ce qui me paraît vraiment… La langue a toujours raison, mais enfin, je serais capable de dire : A nous deux, la langue française ! Changeons cette signification-là pour que — c'est, d'ailleurs, une proposition de Balzac aussi — que « jésuite » veuille dire « force » ! Bon, je ne veux pas jouer l'Humpty Dumpty de la langue française non plus.

Dans cette petite introduction, j'ai évoqué différents points que je développerai volontiers dans l'avenir, dans la suite de ce *Cours*. Je laisse de côté. J'avais apporté là l'ouvrage qui m'a mis en pétard le 2 janvier. Je ne veux pas imposer à ma sensibilité la lecture de passages qui m'irritent énormément. Nous verrons ça encore un peu plus tard, et j'essayerai de le faire d'une façon qui ne vous fasse pas acheter le livre, mais la critique que j'en ferai.

Alors, avant de te passer la parole, je voudrais évoquer quatre points, très vite. Premièrement, les jésuites, leur persécution, le passage qui manque dans le Delumeau, que j'ai trouvé chez Bluche ; — un petit mot sur le Petit Prince ; — un petit mot sur saint Luc ; — et un petit mot sur Balzac.

I.

Un petit mot sur les jésuites et sur le passage qui manque. Je respecte les professeurs au Collège de France. Je sais comment c'est fait. Je les respecte. Mais monsieur Delumeau, je trouve que, là, il y a trois pages de M. Bluche — mon vieux collègue M. Bluche, c'est pas un progressiste, mais c'est un homme d'un grand savoir, et son *Dictionnaire du Grand siècle* est remarquable.

Il a fait aussi un *Louis XV* que j'avais acheté à la Librairie académique Perrin, où il y a un petit chapitre sur « la persécution des jésuites » que vous me permettrez de vous lire à titre informatif. « Soixante ans seulement, deux générations d'hommes, séparent la bulle *Unigenitus* (1713) — triomphe ambigu des molinistes acharnés contre Port-Royal — de l'abolition de la Compagnie de Jésus par Clément XIV le 21 juillet 1773. » Au moins là, il y a la date ; au moins là, on comprend quelque chose. « La roche Tarpéienne est prés du Capitole. Entre ces deux dates la persécution des jésuites dans la France de Louis XV joua un rôle décisif. La chronologie en témoigne : le Très-Chrétien signa en novembre 1764 l'ordonnance supprimant dans son royaume la compagnie de Jésus, suivi en 1767 par le Roi Catholique et le roi de Naples, en 1768 par le duc de Parme. Le *Pacte de famille* a connu une application contestable et paradoxale réunissant dans une mesure anticléricale les nations méditerranéennes de la contre-Réforme. »

Là, ils se sont fait roulés dans la farine, il faut voir.

« En cette affaire, Louis XV — citation de Viguerie qui est un autre historien — Louis XV 's'est incliné devant la volonté des parlements' (J. de Viguerie), alors que, deux ans plus tard, lors de la *Flagellation*, il trouvera la force de les morigéner. Le Roi, parlant des religieux sanctionnés, n'a pas craint de dire : 'Je les renvoie contre mon gré' ; il a craint de venir au secours d'une

compagnie jouant dans son royaume un rôle capital. Les jésuites de France étaient 3500 répartis en 150 établissements. Leurs 85 collèges étaient à juste titre considérés comme les meilleurs. Ils entretenaient l'humanisme chrétien. Ils cultivaient l'humanisme tout court : Voltaire et Diderot comptaient parmi leurs anciens élèves. Ils animaient des confréries, catéchisaient, s'occupaient d'apologétique, éditaient les *Mémoires de Trévoux*, avaient en charge près de trente séminaires diocésain — enfin des sur-actifs quoi, comme dans le Champ freudien ! —. Depuis leur apparente victoire sur le jansénisme, ils semblaient irremplaçables.

Les ennuis de la Compagnie avaient débuté à l'étranger. Le marquis de Pombal les avait fait chasser du Portugal en septembre 1759. Ce geste réjouit les « philosophes » français ; Pombal n'avait pourtant nulle attache avec les idées nouvelles, il avait obéi aux impératifs du *régalisme* : Il trouvait que la société de Jésus était devenue comme un Etat dans l'Etat, lui reprochait de recevoir des directives de Rome ; il était irrité par les jésuites du Paraguay, reproches vivants en face de colonisateurs du Brésil. »

Donc ils sont progressistes depuis longtemps. Là, il faut que je vérifie : quelle a été leur politique au XIXe, parce que je n'ai pas compris.

« Quoi qu'il en soit, le précédent portugais fut vite connu en France, médité et commenté par les *longues robes* à travers des parlements majoritairement gallicans et souvent jansénistes.

L'affaire de La Valette. Le Roi, nous l'avons dit, laissa faire à contrecœur. La reine, Mesdames et le Dauphin étaient dans le camp des religieux persécutés. Les Choiseul avaient pris parti contre les jésuites un peu par philosophie, un peu par solidarité nobiliaire (des passerelles invisibles commencent à rapprocher la robe et la noblesse de cour) — je trouve ça merveilleux : des « passerelles invisibles » — et surtout pour y gagner la sympathie ou au moins la neutralité des parlements. L'affaire des jésuites a rapproché les jansénistes des philosophes, alliance illogique et dangereuse qui va se prolonger jusqu'au temps de la Révolution. »

François Bluche a beaucoup de réserve à l'égard de la Révolution française, il faut le savoir — Lacan aussi.

« Le renvoi des jésuites — ils seront accueillis en Prusse et en Russie, dit M. Bluche, comme M. Delumeau —, le renvoi des jésuites atteignit l'Eglise de France non seulement dans ses privilèges mais dans sa vitalité et son rayonnement. Louis XV eût dû méditer sur les conséquences structurelles de l'union du Trône et de l'Autel. Depuis Bossuet, depuis que théologiens et juristes ont laissé se mêler la notion de monarchie absolue et celle de droit divin, le Roi était condamné à être solidaire de l'Eglise. (Au fond, la chose est beaucoup plus ancienne ainsi qu'en témoignent les serments solennels du sacre.) Diminuant l'église de France — j'ai repensé à ça, hier soir tard ; j'ai pas encore tout pénétré, mais je sens là un fil que j'ai envie de tirer — diminuant l'Eglise de France, le renvoi des jésuites ne pouvait qu'affaiblir la royauté, ou du moins la monarchie. »

Au fond, la suppression de la Compagnie de Jésus par la papauté, qu'elle ait été pourchassée par Louis XV, par Napoléon, par tous les régimes, en France au moins, du XIXe, on sent que — je suppose, c'est une hypothèse — ça a aigri la Société qui était avant vraiment toute dévouée au trône, à la papauté, etc. Et sans doute [cela] a fait quelque chose pour qu'elle rallie la modernité, et qu'on la trouve dans l'état actuel, peut-être émancipée un peu de la tutelle papale. Ce sont des hypothèses, je ne suis pas historien, mais j'ai envie de m'orienter là-dedans.

« Diminuant l'église de France, le renvoi des jésuites ne pouvait qu'affaiblir la royauté ou du moins la monarchie. Il est d'ailleurs évident — Jean de Viguerie le souligne avec raison — que, dans la triste affaire des jésuites, Louis XV s'est, dans la meilleure hypothèse conduit 'en roi constitutionnel et non en roi absolu'. »

Ça, en pierre d'attente. Je n'en sais pas tellement plus long que vous n'est-ce pas. Je vous donne la référence, en pierre d'attente d'une étude qui me semble de nature à éclairer un peu des phénomènes tout à fait importants du XVIIIe siècle, enfin, des trois derniers siècles de l'histoire de France et, sans doute, de l'histoire mondiale.

Deuxièmement, *le Petit Prince*. Là aussi, c'était une rencontre vraiment hasardeuse de samedi. Depuis lors, ça m'a fait acheter des petites cartes postales, des petits objets qu'il y a là-bas, qui ont l'air plein de sens, et surtout reprendre cet ouvrage, m'apercevoir que je l'ai lu dans «ma plus

tendre enfance », dans « ma plus jeune jeunesse ». J'ai reçu ce livre le 16 février 1957, avec une dédicace. Je l'ai toujours, je l'ai retrouvé. Et je l'ai lu à ce moment-là. A ce moment-là, je l'aimais bien ; je l'ai trouvé un peu mièvre par la suite. Je vais le relire, peut-être aurais-je l'occasion de le commenter, dans le fil un peu mystérieux que je suis ici, depuis le début de cette année. Je le dis à moi : ça n'est pas du tout indifférent ce *Petit prince*, c'est pas mièvre du tout, si on le voit sous un certain angle.

Vous savez, c'est la même chose que les Evangiles. Je citais *l'Evangile selon saint Luc*, je citais la fin de la parabole du semeur : « Entende qui a des oreilles pour entendre. » Et ensuite ses disciples demandent à Jésus pourquoi il parle en paraboles, et Jésus répond — ce qui est repris dans le *Petit prince* — : « A vous, il est donné de connaître les mystères du royaume de Dieu. Les autres n'ont que des paraboles afin qu'ils voient sans voir et entendent sans comprendre. » Ensuite, il y a l'explication de la parabole du semeur — vous n'avez pas besoin de cette explication.

Ensuite, il y a la parabole de la lampe : « Personne n'allume une lampe pour la recouvrir d'un vase ou la mettre sous un lit. On la met au contraire sur un lampadaire afin que ceux qui entrent voient la lumière. Car il n'y a rien de caché qui ne devienne manifeste, rien de secret qui ne doive être connu et venir au grand jour. Prenez donc garde à la manière dont vous écoutez, car à celui qui a l'on donnera, à celui qui n'a pas on enlèvera même ce qu'il croit avoir. »

Cette parabole m'avait jusqu'à aujourd'hui toujours parue mystérieuse. Pourquoi on ne donne qu'à celui qui a, et pourquoi on n'enlève qu'à celui qui n'a pas ? Eh bien, j'en ai eu la révélation aujourd'hui : à celui qui a le secret, à celui qui sait entendre, on donne toujours davantage d'énoncés, de paroles, de dits, on le nourrit ; à celui qui n'a pas le secret, on enlève même les quelques lumières qu'il pense avoir, et nous la donne.

Oh ! ça fait bien depuis que je suis à l'Ecole normale que je connais cette parabole, et que je n'ai jamais compris ce qu'elle voulait dire. Aujourd'hui, j'ai compris. D'ailleurs, je ne veux pas déloger un saint important aujourd'hui, je ne sais pas quel est le saint d'aujourd'hui. Quelqu'un peut me dire quel est le saint d'aujourd'hui ? Mais sans ça, je ferais d'aujourd'hui — voyez je fabrique des saints—, je ferais d'aujourd'hui, je ferais quoi ? — le saint des Lumières. Parce que voilà la véritable opinion éclairée, qui a d'ailleurs toujours eu des affinités avec la Société secrète, c'est indiscutable.

Donc, saint des Lumières ? [*la salle* :]— « Rémi. » — « Rémi. » Ecoutez, Saint-Rémi reste à sa date, et on ajoute : Saint-des-Lumières. Je vais refaire comme ça : à chaque Séminaire, je referai un saint. Enfin, je ne veux pas trop jouer avec ça non plus. Je trouverai autre chose que « saint… ».

Voilà l'opinion éclairée. La parabole de la lampe nous dit quelle est l'opinion éclairée. L'opinion éclairée est celle qui sait comment entendre et comment voir, et qui se promène donc comme en plein jour, là où les autres se promènent comme dans les ténèbres.

Et puis — je m'arrêterai là, avant, parce que ça aussi j'y ai pensé ce matin ; je n'ai pas le temps de développer ; je n'ai pas le savoir pour développer — le passage suivant, la vraie parenté, qui est terrible, la vraie parenté de Jésus.

Après la parabole de la lampe : « Sa mère et ses frères vinrent alors le trouver. Mais ils ne pouvaient l'aborder à cause de la foule. On l'en informa : Ta mère et tes frères se tiennent dehors et veulent te voir. Et il leur répondit : Ma mère et mes frères, ce sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et la mettent en pratique. »

Si on prend cette parole de parabole au sérieux, c'est certainement la parole la plus terrible, la plus réjouissante ; je ne l'ai jamais lue prononcée.

Et c'est pour ça qu'on est content de lire la partie suivante : « La tempête apaisée. Or, un jour, il monta en barque avec ses disciples, et leur dit : Passons sur l'autre rive du lac. »

Je l'ai à peine lu, ça, je trouve ça à l'instant. Comme j'évoquais, là, les copains, voyant que c'est irrésistible, sautent sur le côté de la modernité. «Passons sur l'autre rive du lac. Et ils gagnèrent le large. Tandis qu'ils naviguaient, il s'endormit. Une bourrasque s'abattit alors sur le lac ; ils faisaient eau et se trouvaient en danger. S'étant donc approchés, ils le réveillèrent en disant : Maître, Maître, nous périssons ! Et lui, s'étant réveillé, menaça le vent et le tumulte des flots, ils s'apaisèrent ».

Là, d'ailleurs, je pense à l'instant qu'il y avait une menace de gel terrible, le lundi, et qu'on a annoncé soudain un redoux formidable ! J'ai vu ça dans le *Parisien libéré*, que je ne lis pas tous les jours.

« Et lui s'étant réveillé menaça le vent et

le tumulte des flots, ils s'apaisèrent, et le calme se fit. Puis il leur dit : Où est votre foi ? Ils furent saisis de crainte et d'admiration, ils se disaient entre eux : Qui est-il donc celui-là qui commande même aux vents et aux flots, et qui lui obéissent ? »

Il y a une histoire comme ça dans *Black et Mortimer*, non ? n'est-ce pas ? C'est à relire aussi.

Alors un dernier mot mais je ne vais pas le développer. Relisez les *Illusions perdues*, voyez que *Les illusions perdues* sont en résonance avec saint Luc et avec *le Petit Prince*. Personne ne l'a dit, je crois, j'espère, enfin, une fois que je l'aurai dit…

Le moment où étant revenu de tout, Lucien se traîne et s'apprête au suicide, alors paraît Carlos Herrera — espagnol, comme un certain Loyola —, alors paraît Carlos Herrera qui lui explique certains arcanes du monde. Mais c'est ce qui m'avait inspiré de nommer M. Daniel, Lucien de, et d'appeler un certain professeur de jouer avec son nom. Je ne garderai pas ça, je garderai la référence aux *Illusions perdues,* tout en respectant les personnes.

Mais permettez-moi de vous lire, avec le même ton d'élévation que je l'ai eu pour *l'Evangile selon saint Luc*, ce passage des *Illusions perdues* qui a toujours été pour moi un joyau énigmatique, et que je déchiffre mieux aujourd'hui.

Je ne peux vous lire qu'un passage. Il faudrait tout lire ; ça me ferait un plaisir fou de tout lire. « De là, jeune homme — *dit Carlos Herrera qui est Vautrin ; Vautrin, le repris de justice qui deviendra chef de la police, comme Vidocq* — De là, jeune homme, un second précepte : Ayez de beaux dehors ! cachez l'envers de votre vie, et présentez un endroit très brillant. La discrétion, cette devise des ambitieux, est celle de notre Ordre, faites-en la vôtre. Les grands commettent presque autant de lâchetés que les misérables ; mais ils les commettent dans l'ombre et font parade de leurs vertus : ils restent grands. Les petits déploient leurs vertus dans l'ombre, ils exposent leurs misères au grand jour : ils sont méprisés. Vous avez caché vos grandeurs et vous avez laissé voir vos plaies (*etc*.). Si vous vous permettez de petites infamies, que ce soit entre quatre murs. Dès lors, vous ne serez plus coupable de faire tache sur les décorations de ce grand théâtre appelé le monde. Napoléon appelle cela : « Laver son linge sale en famille. » — *il faudrait le dire en corse sans doute*. Du second principe découle ce corollaire : tout est dans la forme. Saisissez bien ce que j'appelle la Forme. Il y a des gens sans instruction qui, pressés par le besoin, prennent une somme quelconque, par violence, à autrui ; on les nomme criminels et ils sont forcés de compter avec la justice. Un pauvre homme de génie trouve un secret dont l'exploitation équivaut à un trésor, vous lui prêtez trois mille francs (…), vous le tourmentez de manière à vous faire céder tout ou partie du secret, vous ne comptez qu'avec votre conscience, et votre conscience ne vous mène pas en cour d'assises. (*etc*.). Le grand point est de s'égaler à toute la Société. Napoléon, Richelieu, les Médicis s'égalèrent à leur siècle. Vous, vous vous estimez douze mille francs !… Votre Société n'adore plus le vrai Dieu, mais le Veau d'or ! Telle est la religion de votre Charte, qui ne tient plus compte, en politique, que de la propriété. N'est-ce pas dire à tous les sujets : Tâchez d'être riches ? … Quand, après avoir su trouver légalement une fortune, vous serez riche et marquis de Rubempré, vous vous permettrez le luxe de l'honneur. (…). Que devez-vous donc mettre dans cette belle tête ?… dit le prêtre en prenant la main de Lucien et en la lui tapotant. — *comme ça,* [*Miller tapote la main d'Eric Laurent*] ; *il faut se représenter les choses* —. Que devez-vous donc mettre dans cette belle tête ?… Uniquement le thème que voici : Se donner un but éclatant et cacher ses moyens d'arriver, tout en cachant sa marche. Vous avez agi en enfant, soyez homme, soyez chasseur, mettez-vous à l'affût, embusquez-vous dans le monde parisien, attendez une proie et un hasard, ne ménagez ni votre personne, ni ce qu'on appelle la dignité ; car nous obéissons tous à quelque chose, à un vice, à une nécessité. — *c'est très lacanien* —, mais observez la loi suprême ! le secret.

— Vous m'effrayez, mon père ! s'écria Lucien, ceci me semble une théorie de grande route.

— Vous avez raison, dit le chanoine, mais elle ne vient pas de moi. Voilà comment ont raisonné les parvenus, la maison d'Autriche, comme la maison de France. Vous n'avez rien, vous êtes dans la situation des Médicis, de Richelieu, de Napoléon au début de leur ambition. Ces gens-là, mon petit, ont estimé leur avenir au prix de l'ingratitude, de la trahison, et des contradictions les plus violentes. Il faut tout

oser pour tout avoir. Raisonnons ? Quand vous vous asseyez à une table de bouillotte — *c'est un jeu* —, en discutez-vous les conditions ? Les règles sont là, vous les acceptez. »

« Allons, pensa Lucien, il connaît la bouillotte. » — *c'est une sorte de poker*.

« Comment vous conduisez-vous à la bouillotte ?… dit le prêtre, y pratiquez-vous la plus belle des vertus, la franchise ? Non seulement vous cachez votre jeu, mais encore vous tâchez de faire croire, quand vous êtes sûr de triompher, que vous allez tout perdre. — *il est fort ; je le relis maintenant* . Enfin vous dissimulez, n'est-ce pas ?… Vous mentez pour gagner cinq louis !… Que diriez-vous d'un joueur assez généreux pour prévenir les autres qu'il a brelan carré ? Eh bien, l'ambitieux qui veut lutter avec les préceptes de la vertu, dans une carrière où ses antagonistes s'en privent, est un enfant à qui les vieux politiques diraient ce que les joueurs disent à celui qui ne profite pas de ses brelans : « Monsieur, ne jouez jamais à la bouillotte… »

Voilà. Je relis, là, dans l'instant, je ne vais pas suivre des conseils pareils, mais je n'ai pas profité de tous mes brelans, et je n'ai pas fait profiter mes amis de tous leurs brelans.

« Est-ce vous qui faites les règles dans le jeu de l'ambition ? Pourquoi vous ai-je dit de vous égaler à la Société ?… C'est qu'aujourd'hui, jeune homme, la Société s'est insensiblement arrogé tant de droits sur les individus, que l'individu se trouve obligé de combattre la Société. Il n'y a plus de lois, il n'y a plus que des mœurs — *c'est très fort ça la position de voyant* —, c'est-à-dire des simagrées, toujours la forme. — *Toujours le semblant !* — (Lucien fit un geste d'étonnement.) « Ah ! mon enfant, dit le prêtre en craignant d'avoir révolté la candeur de Lucien — *il est candide comme Daniel Lindenberg, qui ne comprend pas les secrets de Polichinelle ; c'est le terme qu'il emploie* —, vous attendiez-vous à trouver l'ange Gabriel dans un abbé chargé de toutes les iniquités de la contre-diplomatie de deux rois. (…). Je crois en Dieu, mais je crois bien plus en notre Ordre, et notre Ordre ne croit qu'au pouvoir temporel. Pour rendre le pouvoir temporel très fort, notre Ordre maintient l'église apostolique, catholique et romaine, c'est-à-dire l'ensemble des sentiments qui tiennent le peuple dans l'obéissance — *c'est plus voltairien que Voltaire*. Nous sommes, dit Carlos Herrera, les Templiers modernes, nous avons une doctrine. Comme le Temple, notre Ordre fut brisé par les mêmes raisons : il s'était égalé au monde. Voulez-vous être soldat, je serai votre capitaine. Obéissez-moi comme une femme obéit à son mari — *le malheureux il ne sait pas ce qu'il dit ; c'est 1839. Je vais le finir : c'est tellement beau à lire. Et c'est la même chose que l'Evangile. J'espère que vous saisissez que c'est la même chose que l'Evangile selon saint Luc.* — Voulez-vous être soldat, je serai votre capitaine. Obéissez-moi comme une femme obéit à son mari, comme un enfant obéit à sa mère, je vous garantis qu'en moins de trois ans vous serez marquis de Rubempré, vous épouserez une des plus nobles filles du faubourg Saint-Germain, et vous vous assiérez un jour sur les bancs de la prairie. En ce moment, si je ne vous avais pas amusé par ma conversation, que seriez-vous ? un cadavre introuvable — *il y a l'adjectif, comme dans le marxisme « introuvable » et comme dans un autre livre dont nous parlerons* — un cadavre introuvable dans un profond lit de vase ; eh bien, faites un effort de poésie ?… ».

— Je dis ça, mais je redécouvre le texte. Je dis souvent « poésie ». « Un effort de poésie », je fais cette année un effort de poésie. Ecoutez, Catherine Bonningue, qui est ici première gardienne des magnétophones, sans offense à Jacques Péraldi et à d'autres. Je prends ça comme titre de mon Séminaire de cette année : Un effort de poésie*. D'accord ? Je le découvre à l'instant. —*

« En ce moment (…), que seriez-vous ? un cadavre introuvable dans un profond lit de vase ; eh bien, faites un effort de poésie ?… » (Là Lucien regarda son protecteur avec curiosité.) « Le jeune homme qui se trouve assit là, dans cette calèche, à côté de l'abbé Carlos Herrera, chanoine honoraire du chapitre de Tolède, envoyé secret de S.M. Ferdinand VII à S.M. le Roi de France, pour lui apporter une dépêche où il lui dit peut-être : *Quand vous m'aurez délivré, faites pendre tous ceux que je caresse en ce moment et aussi mon envoyé, pour qu'il soit vraiment secret*, ce jeune homme, dit l'inconnu, n'a plus rien de commun avec le poète qui vient de mourir. Je vous ai pêché, je vous ai rendu la vie, et vous m'appartenez comme la créature est au créateur, comme dans les contes de fées, l'Afrite est au génie, comme l'icoglan est au Sultan — *vous trouverez ça dans le glossaire de mon livre, le mot Afrite et icoglan, à partir des notes de* La Pléiade —,

l'Afrite est au génie, comme l'icoglan est au Sultan, comme le corps est à l'âme ! Je vous maintiendrai, moi, d'une main puissante dans la voie du pouvoir, et je vous promets néanmoins une vie de plaisirs, d'honneurs, de fêtes continuelles… Jamais l'argent ne vous manquera… Vous brillerez, vous paraderez, pendant que, courbé dans la boue des fondations — *du Champ freudien* —, j'assurerai le brillant édifice de votre fortune. J'aime le pouvoir pour le pouvoir, moi ! — *c'est pas mon cas* —. Je serai toujours heureux de vos jouissances qui me sont interdites — *elles ne sont pas si interdites que ça* —. Enfin, je me ferai vous !… Eh bien, le jour où ce pacte d'homme à démon, d'enfant à diplomate, ne vous conviendra plus, vous pourrez toujours aller chercher un petit endroit, comme celui dont vous parliez, pour vous noyer : vous serez un peu plus ou un peu moins ce que vous êtes aujourd'hui, malheureux ou déshonoré…

— Ceci n'est pas une homélie de l'archevêque de Grenade ! s'écria Lucien en voyant la calèche arrêtée à une poste.

— Je ne sais pas quel nom vous donner à cette instruction sommaire, mon fils, car je vous adopte et ferai de vous mon héritier ; mais c'est le code de l'ambition. Les élus de Dieu sont en petit nombre. Il n'y a pas de choix : ou il faut aller au fond du cloître (et vous y retrouvez souvent le monde en petit !), ou il faut accepter ce code.

— *Je passe un peu*. —

Lucien frissonna comme si quelque instrument de bronze, un gong chinois, eût fait entendre ces terribles sons qui frappent sur les nerfs.

« Je ne suis qu'un humble prêtre, repris cet homme en laissant paraître une horrible expression sur son visage cuivré par le soleil de l'Espagne ; mais si des hommes m'avaient humilié, vexé, torturé, trahi, vendu, comme vous l'avez été par les drôles dont vous m'avez parlé, je serai comme l'Arabe du désert !… Oui, je dévouerais mon corps et mon âme à la vengeance. Je me moquerais de finir ma vie accroché à un gibet, assis à la *garrotte*, empalé, guillotiné, comme chez vous ; mais je ne laisserais prendre ma tête qu'après avoir écrasé mes ennemis sous mes talons. »

« Les uns descendent d'Abel, les autres de Caïn, dit le chanoine en terminant ; moi je suis un sang mêlé — *vous voyez l'hybride* — : Caïn pour mes ennemis, Abel pour mes amis, et malheur à qui réveille Caïn !…Après tout, vous êtes Français, je suis Espagnol et, de plus, chanoine !… »

« Quelle nature d'Arabe ! » se dit Lucien en examinant le protecteur que le ciel venait de lui envoyer.

— *J'ai encore envie de continuer, je ne lis plus qu'une phrase*. —

L'abbé Carlos Herrera ne ferait rien en lui-même qui révélât le Jésuite ni même un religieux. »

Tous ces textes sont dans le commerce, je vous invite à les lire en même temps que moi-même je progresserai dans la connaissance.

Est-ce que ça va ? Il n'y a pas de commotion aujourd'hui ? Dites-moi, ça va ? Il y a des questions ?

Faites d'abord ces saines lectures. Éventuellement, je relèverai les copies.

Éric Laurent

Alors, dans le texte que Jacques-Alain Miller a lu la semaine dernière, j'ai été spécialement retenu par l'usage de la lecture ironique du monde, dans l'entretien de mai 89 entre Dominique Auffret et Raymond Barre.

En effet, comme tu le disais, les souvenirs évoqués par l'ancien Premier ministre sont centrés sur le mode d'intervention ironique en politique. En ce sens, l'ironie est la porte d'entrée dans les multiples significations de l'aphorisme de Lacan : « L'inconscient est la politique ».

Ce n'est pourtant pas par l'ironie que commence l'entretien avec Raymond Barre. Après avoir évoqué la puissance de travail et de synthèse de Kojève, Dominique Auffret propose à son interlocuteur de s'exprimer sur le côté sarcastique du personnage. Le sarcasme est plus violent que l'ironie : c'est une raillerie acerbe, mordante.

Le mot est créé en français deux siècles après celui d'ironie. Alain Rey choisit comme témoignage de son entrée dans la langue, l'œuvre de Rabelais.

Le mot vient du grec *sarcasmos*, dérivé de *sarcazein* : « ouvrir la bouche pour montrer les dents », « mordre la chair », et au figuré « déchirer par des sarcasmes ».

L'adjectif « sarcastique » est mis au point par Madame de Staël et Benjamin Constant, qui s'y connaissaient, alors que Chamfort, en 1794, disait, lui, « sarcasmatique » — ça sonne moins bien.

L'ironie est une raillerie plus douce. Elle consiste à interroger en feignant

l'ignorance. Ce sont les textes de Platon mettant en scène Socrate qui ont fixé pour toujours le sens de ce mode de questionnement.

Selon Raymond Barre, Kojève oscillait entre le sarcasme et l'ironie. Le sarcasme, c'était ce qui lui permettait de mettre en difficulté ses partenaires dans les négociations. Il faisait de l'ironie, par contre, un instrument pédagogique. Raymond Barre apprit de son maître que l'homme public qui possède l'ironie se préserve des conflits stériles, et il est pédagogue à l'égard de ceux à qui elle s'adresse.

Le portrait de Kojève comme grand pédagogue ironique ressort avec beaucoup de vigueur dans le dialogue entre Kojève et Léo Strauss sur Staline, que Raymond Barre dit particulièrement apprécier. Il a en effet assisté à la rédaction, du côté Kojève.

Ce dialogue ne porte pas le titre de « Sur Staline », mais c'est de cela dont il s'agit. Il s'agit du commentaire par Léo Strauss de l'opuscule méconnu de Xénophon intitulé *Hiéron ou de la tyrannie*, publié sous le titre *De la tyrannie*, en 1954.

La réponse de Kojève d'abord publiée comme article dans *Critique* est ensuite publiée sous le titre « Tyrannie et sagesse ». Elle observe ironiquement les rapports du philosophe et du tyran. Il faut entendre ces observations sur le fond des rapports que chacun des deux, Kojève et Léo Strauss, entretient avec l'horizon de la tyrannie stalinienne. L'un, Kojève, se dit la conscience de Staline, autrement dit son philosophe ; l'autre s'affirme comme le philosophe libéral critique par excellence des tyrans. Kojève dit : « Il me semble que le philosophe est particulièrement mal placé pour critiquer la tyrannie en tant que telle. Les philosophes qui ont voulu agir dans le présent politique ont de tout temps été attiré par la tyrannie. On s'imagine mal un philosophe devenu lui-même, par impossible, homme d'Etat, autrement que sous la forme de tyran d'un genre quelconque. Pressé d'en finir avec la politique et de revenir à de plus nobles occupations, il ne sera pas doué d'une patience politique exceptionnelle. Méprisant la grande masse, indifférent à ses louanges, il ne voudra pas jouer patiemment le rôle d'un gouvernant démocratique attentif aux opinions et au désir des foules et des militants. D'ailleurs, comment pourrait-il réaliser rapidement ses projets de réformes sans avoir recours aux procédés politiques qui ont toujours été taxés de tyrannie. En fait, dès qu'un philosophe, ne s'occupant pas lui-même des affaires de l'Etat, orientait vers celles-ci l'un de ses disciples, ce dernier, tel Alcibiade, avait immédiatement recours à des méthodes typiquement tyranniques. Inversement, lorsqu'un homme d'Etat se réclamait ouvertement d'une philosophie, c'est en tyran qu'il agissait en fonction d'elle, de même que les tyrans d'envergure ont généralement eu des origines philosophiques plus ou moins directes et plus ou moins conscientes et avouées. »

Donc, c'est évidemment comme conception assez ironique des rapports de la philosophie et du pouvoir, du couple savoir/pouvoir.

Un peu plus loin dans son texte, Kojève dit ceci : « Quoi qu'il en soit, lorsque je confronte les réflexions inspirées par le dialogue de Xénophon et par l'interprétation de Strauss avec les enseignements qui se dégagent de l'histoire, j'ai l'impression que les relations entre le philosophe et le tyran ont toujours été raisonnables au cours de l'évolution historique. D'une part, les conseils raisonnables des philosophes ont toujours été réalisés tôt ou tard, par les tyrans, d'autre part, les philosophes et les tyrans se sont toujours comportés les uns envers les autres conformément à la raison. »

C'est, effectivement, une évaluation des rapports de philosophie/politique, y compris là du marxisme et de Staline, qui sont assez ironiques.

À quoi Léo Strauss répond par des commentaires aussi ironiques que ceux de Kojève, sur ce que celui-ci vient de développer.

Il dit : « Si on admet les présupposés de Kojève, il semble raisonnable d'admettre que seuls quelques citoyens s'il en est de l'étape universelle et homogène seront sages, mais ni les hommes sages ni les philosophes ne désirent régner. Pour cette raison seule, pour ne rien dire des autres, le chef de l'état universel et homogène, ou le tyran final et universel, sera un insensé, comme Kojève semble tenir pour certains. Pour conserver son pouvoir il sera forcé de supprimer toute activité intellectuelle qui pourrait conduire le peuple à douter de la solidité de l'orthodoxie de l'état universel et homogène, il doit donc supprimer la philosophie. En particulier, il doit, dans l'intérêt de l'homogénéité de son Etat, défendre tout enseignement, toute suggestion même qui tendrait à dire qu'il y a politiquement des différences naturelles parmi les hommes qui ne peuvent être

abolies ou naturalisées par les progrès de la technologie scientifique. Il doit ordonner à ses biologistes de prouver que chaque être humain a acquis ou acquerra la capacité de devenir un philosophe ou un tyran. »

Là il s'agit de l'affaire Lyssenko, qu'interprète Léo Strauss. Mais, au fond, on voit la façon ironique dont il dénonce les impasses aussi dans lesquelles il voit s'enfermer Kojève, dans sa position d'être la conscience de Staline, comme le disait Kojève lui-même ironiquement.

Moyennant quoi, Kojève lui répond, lui, que le philosophe libéral critique est tout autant le serviteur d'un maître, même s'il veut l'ignorer.

Nous apprécions l'échange ironique croisé des deux auteurs, nous y reviendrons après avoir considéré l'usage que fait Lacan d'un commentaire ironique de Kojève.

C'est sans doute dans le commentaire du *Banquet* que le recours de Lacan aux indications de Kojève est exemplaire. Comme Jacques-Alain Miller l'a noté la semaine dernière, c'est comme maître et ami que Lacan interroge Kojève lorsqu'il entreprend le commentaire psychanalytique du *Banquet* de Platon.

Il s'inspire de la méthode de lecture Kojève/Léo Strauss, qui distingue soigneusement le texte et ce qui se dit entre les lignes, la façon dont le texte met le ton.

Toute l'interrogation ironique peut reposer sur l'usage d'un certain ton, un simple *oui* prononcé comme « Oui », comme « Ouais », comme « Ah oui ! », comme « Ah oui ? », peut tout changer, c'est toute la question du colophon ironique. Il se déchiffre aussi bien dans le texte écrit que dans le ton. Comme le disait Léo Strauss, c'est « l'art d'écrire sous la persécution ».

Lacan n'introduit pas tout de suite les indications ironiques dont il a su tirer un enseignement. C'est d'abord contre l'intersubjectivité que Lacan met en garde à l'orée du *Séminaire*. Il note ceci : « L'intersubjectivité n'est-elle pas ce qui est le plus étranger à la rencontre analytique ? Il me dit cela pour mon réconfort ou pour me plaire, pense l'un, veut-il me rouler, pense l'autre. » Voilà ce qu'est l'intersubjectivité. «C'est en quoi la relation médecin-malade doit différer à tout prix de la négociation diplomatique et du guet-apens. » Donc, je pense que la mention, en ce point, avant de commencer, par Lacan, de la « négociation diplomatique », raisonne avec force. Elle n'est pas sans concerner Kojève, précisément. Celui qui manie aussi bien l'ironie et le sarcasme dans les négociations diplomatiques est celui qui a au plus haut point le sens de l'intersubjectivité.

Lacan n'a pas encore dégagé le discours du maître et le discours analytique, mais il a déjà opposé la voie du pouvoir et la voie relevant de la psychanalyse. Comment est-il possible d'assurer la différence de ces deux voies ? Il en va de la structure sur laquelle s'appuie la psychanalyse, qui énonce que, fin de l'histoire ou pas, la satisfaction finale, la réconciliation du sujet et de la jouissance est impossible. Il reste divisé par cette chose qu'il ne maîtrise pas.

Lacan va d'emblée marquer ce point en introduisant son auditoire au *Banquet*. Il étudiera le texte, dit-il, dans la perspective de l'arrivée finale d'Alcibiade.

Cet élève des philosophes, maître à tous égard, est le précurseur d'Alexandre, comme le note Lacan après Kojève. Il note ceci : « Le voici qui arrive au banquet, en ce concours qui réunit des hommes savants et braves, il raconte à tout le monde quelque chose — dit Lacan — qui se laisse résumer en ces termes — les vains efforts qu'il a fait en son jeune temps, au temps où Socrate l'aimait, pour amener celui-ci à le baiser. Cela est dit publiquement par un homme ivre sans doute, mais dont Platon ne dédaigne pas de nous rapporter les propos dans toute leur étendue. »

Lacan accentue le caractère de personnage non-maître de lui qu'incarne Alcibiade au-delà de tout horizon de connaissance de soi. Et pour forcer le trait, dans le *Séminaire*, il citera un peu plus loin *Théodore cherche des allumettes* présenté ironiquement comme dialogue platonicien.

Théodore cherche des allumettes est une pièce comique en un acte, de Courteline, qui met en scène un jeune homme ivre mort, qui d'abord n'arrive pas à rentrer chez lui. Puis, une fois rentré, confond sans cesse le dedans et le dehors, la fenêtre et le placard, sa chambre et celle de son père, la porte du palier et celle de la communication interne. Tout cela en cherchant des allumettes qui pourraient l'éclairer et orienter sa topologie.

La pièce est très amusante, mais la dimension auto-destructrice est aussi présente dans *Théodore* que dans le trajet d'Alcibiade. D'ailleurs, dit l'éditeur,

Courteline imagina un moment de lui donner une suite au cinéma qui se serait appelé « Le suicide de Théodore ».

Lacan met l'accent donc d'abord sur l'articulation entre les discours prononcés dans le *Banquet* et l'irruption d'Alcibiade. Il installe l'horizon de la jouissance en tant qu'elle est l'excès qui divise, ce dont le maître avoue ne pas être maître. Puis, il rapporte qu'il a consulté Kojève et que celui-ci lui a parlé de la lecture entre les lignes de Platon en général.

Lacan dit : « J'ai été très encouragé par bien des choses qu'il m'a dites, sur d'autres point du discours platonicien, et nommément sur ceci, et c'est tout à fait évident, que Platon nous cache ce qu'il pense tout autant qu'il nous le révèle. C'est à la mesure de la capacité de chacun que nous pouvons l'entrevoir. »

Il ajoute, citant Kojève : « Je lui ai dit alors ce *Banquet* nous n'en n'avons pas beaucoup parlé. Et comme Kojève est quelqu'un de très très bien, c'est-à-dire un snob, il m'a répondu, *en tout cas vous n'interpréterez jamais le Banquet si vous ne savez pas pourquoi Aristophane avait le hoquet.* »

Lacan retire, de cet échange avec Kojève, l'enseignement suivant. Si Aristophane a le hoquet, c'est que pendant tout le discours précédent, celui d'un nommé Pausanias qui parle, il s'est tordu de rire, et que Platon n'en a pas fait moins.

Au fond, dans le hoquet d'Aristophane, Lacan note tout le poids ironique, en effet, ou le colophon ironique qu'y loge là Kojève. Le hoquet est l'indice de l'ironie générale au moment où Aristophane intervient. Il lie à partir de là dans le discours en question, celui qui précède, ce qu'il appelle la psychologie du riche. C'est celui qui n'aime qu'à bon escient, qui attend de son amour un retour sur investissement, même si c'est un investissement moral, il en attend de s'élever là.

Cela permet donc de remettre à sa place l'intérêt du discours de Pausanias, et de faire d'Aristophane la clef du discours sur l'amour, comme discours essentiellement comique.

Les bénéfices de la lecture ironique sont d'ailleurs étendus par Lacan à d'autres dialogues de Platon, à partir de là, rarement considérés dans cette perspective. « Le discours de Phèdre, dit-il, de se référer sur le sujet de l'amour à l'appréciation des dieux n'en a pas moins aussi valeur ironique. »

Lacan s'inspire donc de Kojève, mais l'usage qu'il peut faire de la lecture ironique généralisée ne l'empêche pas d'appliquer cette même méthode aux enseignements de Kojève lui-même.

Nous verrons ça la prochaine fois à propos du passage de *Radiophonie*, isolé et mis en valeur par Jacques-Alain Miller lors du dernier *Cours*.

Applaudissements.

Jacques-Alain Miller

Je voudrais que vous apportiez aux propos que vient de tenir Eric Laurent une attention particulière puisque, enfin, j'ai entendu beaucoup de choses de sa part qui m'ont éclairé, mais ça, vraiment, pour moi, c'est ce que j'ai entendu, pour moi, de plus percutant. La suite aussi, dont je viens de prendre connaissance par la lecture.

Je suis heureux que nous rencontrions en particulier sur ce point important de *Théodore cherche des allumettes*, que j'ajoute volontiers à la liste des textes ésotériques que je tenais. Ca m'est apparu il y a un ou deux ans, je me suis procuré d'ailleurs une édition originale de *Théodore cherche des allumettes,* et il m'est apparu en effet que sous cette forme apparemment burlesque la parabole de *Théodore cherche des allumettes* n'était pas sans de très puissantes résonances.

À la semaine prochaine pour entendre la fin de l'exposé d'Éric Laurent et ce que je pourrais apporter à mon tour.

Fin du *Cours VII* de Jacques-Alain Miller
du 15 janvier 2003

de la conscience de classe qui permet à Lénine de passer à l'acte. Il en obtient une régression, dit-il, avec toutes les satisfactions que ça implique, satisfactions libidinales. Le texte dit ceci : « Lénine passant à l'acte n'en obtient rien de plus que ce qu'on appelle régression dans la psychanalyse : soit les temps d'un discours qui n'ont pas été tenus dans la réalité et d'abord d'être intenables. »

Le court-circuit que propose la révolution de 17 est pour Lacan régressif dans ses effets. En quel sens précisément ? — au sens où elle ne permet pas d'avancer sur le symptôme et la jouissance. Elle ne l'interprète pas : elle le met en acte. Le régressif est ici de structure et non d'imaginaire. C'est pourquoi il dit que c'est Freud qui a fait le véritable pas en avant. C'est Freud qui nous découvre l'incidence d'un savoir tel que, à se soustraire à la conscience, il ne s'en dénote pas moins d'être structuré par un langage.

Lacan tire deux conséquences du pas freudien. La première, c'est ce qui rend précaire que quelqu'un s'y connaisse ; la deuxième, c'est ce qui rend faux que personne s'y reconnaisse.

Ces conséquences, articulées sur la pratique de la psychanalyse, qu'aucun sujet ne se reconnaît dans le symptôme, que le symptôme est une formation, il en tire la portée pour d'autres discours. Elle ruine les efforts pour construire un sujet de l'histoire à la hauteur de sa tâche. Celui qui s'y connaîtrait, ce serait qui dans l'histoire ? — ce serait soit le révolutionnaire professionnel, le diplômé de Sciences politiques, le membre du Parti, quelque forme qu'il prenne, y compris celle du philosophe politique ou celle du sage.

En ce sens, la chute du Mur de Berlin est l'écroulement de toute perspective d'un sujet qui s'y connaîtrait et qui s'y reconnaîtrait à l'endroit où s'articule le symptôme. Ça ne veut pas dire qu'il n'y a donc plus rien à faire. Cela veut dire qu'alors il est possible d'interpréter, au sens nouveau du terme qu'introduit la psychanalyse : c'est-à-dire interpréter un savoir déjà là. C'est la seule perspective qui reste.

Il s'agit certainement là de ponctuations très distinctes de celles que permettait l'orientation d'Althusser.

Mais la perspective déployée dans ces trois paragraphes que nous avons lus subvertit les débats entre Léo Strauss et Kojève. Il y a quelque chose de très kojévien dans le raccourci, en un paragraphe, entre Révolution française, Marx et Lénine. Dominique Auffret, pour préciser la singularité de l'interprétation marxisante de Hegel par Kojève, disait ceci : « Pour lui, cependant, l'esprit du monde resté insatisfait après la Révolution française est allé jusqu'à Staline. La révolution d'Octobre est bien une nouvelle action, il y a toujours de la négativité non par [ampliation] de la Révolution française en Russie mais en tant que son dépassement véritable. »

Lacan se démarque radicalement de la perspective de Kojève, car pour lui le statut du sujet nouveau ne fait aucune référence à une conscience qui aurait conscience d'elle-même. Pour Kojève, l'horizon même de la sagesse est un savoir y faire avec la jouissance enfin réussie. Léo Strauss, lui, nous l'avons vu, récuse l'idée de sagesse, pour conserver l'opposition du maître et du philosophe. Il est donc hostile à la notion d'une satisfaction réelle de tous les hommes à la fin de l'histoire qui marquerait la fin. Il le dit : « Il est impossible que tous les êtres humains soient réellement satisfaits. »

Reprenons donc, dans cette perspective, les échanges Léo Strauss/Kojève de la dernière fois — ils nous parleront autrement. Avec la conception des discours par Lacan et de l'hypothèse du sujet qu'elle met en œuvre, Kojève est subverti : c'est de la jouissance comme cause dont il n'a pas idée. Lacan, avec Freud, installe l'hétérogène au cœur même de la structure. Il y a de l'impossible qui ne pourra pas être résorbé car aucun sujet ne peut s'y reconnaître : il ne peut qu'être divisé.

Lacan accomplit donc le décentrement de toute perspective de

l'universel et de l'homogène — les deux termes que Kojève répète à satiété pour définir l'état final, l'état universel et homogène —, et privilégie la perspective du symptôme toujours partiel et hétérogène.

Reprenons donc le fil de l'entretien avec Raymond Barre, tel que Jacques-Alain Miller le suivait le 8 janvier. Barre constatait en 1989 que ce qu'il appelait la « nouvelle interdépendance des économies » — ce que nous appelons au point où nous en sommes, quatorze ans après cet entretien, la « mondialisation de l'économie » —, répond bien à la conséquence effective de la fin de l'histoire selon Monsieur K., Monsieur Kojève. Cela ne l'empêche pas de se demander pourtant quel serait l'avis de Kojève lui-même sur le phénomène. Il dit à la fois ça confirme, … « Son avis eût été donc extrêmement intéressant à connaître. Il y a aussi un autre point sur lequel l'avis d'Alexandre Kojève nous manque, c'est la séparation entre l'économie financière et l'économie qu'on appelle “réelle”. » Alors il dit donc : Présomptueux de s'avancer sur ce terrain.

Mais il me semble que Kojève aurait dit deux choses. D'abord, que le développement du marché des échanges mondiaux est une chose, mais que, lui, parlait d'autre chose. L'hégémonie d'une hyper-puissance, d'une part, et l'absence de mécanisme de reconnaissance sur une grande partie des habitants du monde qui ne bénéficient pas d'état fonctionnel laisse beaucoup à désirer en ce qui concerne la production de l'état universel homogène.

Jacques-Alain Miller :

Vraiment, je ne comprends pas pourquoi on ne prend pas ça en notes, parce que c'est absolument formidable !

Éric Laurent

C'est parce que je vais trop vite.

Jacques-Alain Miller

« L'hégémonie d'une hyper-puissance, d'une part, et l'absence de mécanisme de reconnaissance d'une grande partie des habitants du monde qui ne bénéficient pas d'un état fonctionnel laisse beaucoup à désirer pour la production de l'état universel homogène. Nous vivons l'époque des états collapsés, dysfonctionnels, voyoux et boîteux. »

C'est vraiment formidable ! C'est impeccable ! C'est le résultat d'une réflexion profonde. Je n'en reviens pas qu'en un temps aussi court, là, une chose comme ça,… J'ai lu beaucoup les journaux pendant deux mois, et j'ai arrêté : je n'ai rien lu d'aussi bien formulé. Donc, je le dis comme je le pense et comme je le découvre.

Éric Laurent :

C'est le nouveau désordre mondial — ces états collapsés, dysfonctionnels, voyous et boiteux —, c'est le nouveau désordre mondial à la recherche d'un équilibre entre non-puissances, beaucoup plus difficile que l'équilibre des puissances qui avait jusque-là régi la diplomatie, au sens classique du terme.

Il aurait dit aussi que l'économie financière est une chose, est une autre chose. C'est une comptabilité folle, si elle pense pouvoir se passer d'un signifiant-maître qui la rende lisible. Les marchés constituent à la fois des monstres titanesques, des bulles qui le sont tout autant, et des faillites colossales. Ils insécurisent le monde en promettant pourtant toujours plus un meilleur calcul rationnel. C'est cette angoisse des marchés mêmes qui nous fait entendre le dit de Lacan selon lequel « seul le signifiant-maître rend une écriture lisible ». Les marchés du monde transforment l'économie réelle en signifiant lisible, en chiffres purs, et moyennant quoi tout devient absolument illisible.

Pour l'économie « réelle » — entre guillemets —, Kojève avait aperçu que l'universel et l'homogène ont des limites, ils s'exercent sur le [nom du sans classe] qui doit pouvoir surmonter la conscience de classe, l'homogène en question. C'était ça, pour lui, la limite de l'homogénéité qui pouvait être produite.

Pour le reste, il dégageait la nécessité de la régionalisation de l'universel selon des grandes civilisations qu'il découpe d'ailleurs autrement que Huntington. Vous connaissez l'homme du *Choc des civilisations*. Lui, il les découpe autrement, puisqu'il n'admet aucune « unité occidentale » entre guillemets.

Nous avons les traces de ces découpes dans la conception d'une opposition entre l'empire latin et l'empire anglo-saxon, qui sera compliquée par la question asiatique et ce qu'il tire du Japon.

Nous le voyons encore à l'œuvre dans le souci de régionalisation dont témoigne Raymond Barre, riche souci qu'il avait jusqu'à la fin de son action. Nous pouvons donc déduire qu'il aurait pensé qu'il faut compliquer l'opposition entre le monde défini par la satisfaction du confort, l'animalité, et le monde du snobisme, le monde du rituel formel. Il aurait donc sans doute envisagé plusieurs formes de snobisme : cela nous aiderait à passer du choc des civilisations au choc des snobismes de civilisation. Cela laisserait une chance pour la cérémonie diplomatique.

La psychanalyse, quant à elle, ne peut que douter de la seule considération de l'enveloppe formelle de l'objet *a* dans le snobisme. Nous, nous considérons les deux versants de cet objet, le versant formel et celui qui s'extrait de la consistance du corps, de la substance jouissante. La satisfaction réelle qu'admet la psychanalyse ne peut être une, même si elle est une civilisation partielle. Elle est brisée, brisée à jamais. C'est la satisfaction du symptôme, c'est celle qui reste. D'où le fait que nous ne pouvons en déduire que des ensembles disparates.

Jacques-Alain Miller a qualifié l'état du malaise dans la civilisation actuelle de US,

US

une de ses formulations, *united symptoms*. L'orientation sur le partenaire-symptôme permet aussi de proposer autre chose. Un mode de jouir suffisamment hors-corps pour ne pas s'identifier dans un repli communautaire et narcissique. Un symptôme tel qu'on ne chercherait pas à ce que son corps s'y identifie, parce ce que la seule façon de s'y reconnaître dans un symptôme, c'est d'utiliser l'image du corps, le *i(a),* parce que là on s'y reconnaît. C'est la mauvaise identification au symptôme, l'identification communautarisme.

La perspective que propose l'enseignement de Lacan, c'est une autre identification au symptôme, un mode suffisamment hors-corps donc qui ferait considérer le symptôme comme une voie vers le réel sans pour autant y croire. Vous avez remarqué que US ça veut dire bien sûr, « nous »,

US = nous

tandis que l'Union européenne,

EU = eux

EU, *european union*, c'est plutôt « eux ». Au fond, pour sortir de la spécularité entre *eux* et *nous* je proposerais de lire EU :

UE

là, en français, Union européenne, mais la lire comme *l'Union Extatique des symptômes*, quelque chose qui maintiendrait le symptôme hors-corps, un mode de civilisation, un mode de snobisme qui pourrait peut-être maintenir ça.

Voilà ce que j'aurais proposé à Kojève.

Applaudissements.

Jacques Alain Miller

Eh bien, j'ai beau connaître Éric Laurent depuis longtemps, il me réserve encore des surprises. Il faut le prendre en bonne part, mais il y a eu surprise.

Je n'ai que l'embarras du choix pour

suivre, moi, étant donnée la résonance multiple de ce discours.

J'ai apporté ici *Théodore cherche des allumettes*. C'est un recueil de plusieurs pièces de Courteline. *Théodore* fait très peu de pages. *Théodore,* auquel Lacan se réfère, m'était apparu être un texte ésotérique. Théodore — il y a *théo* de théologie, il y a Dieu dans l'affaire —, il cherche la lumière, sous la forme de chercher des allumettes. Il a un débat avec son père, et pendant tout ce temps-là il est ivre, presque ivre-mort.

Eh bien, je n'ai pas eu le temps de le relire, et vraiment j'aimerais l'interpréter, mais il faut que je travaille. J'ai commencé par là, par le théâtre, dans les petites classes. Dès que je suis allé à l'école, j'ai commencé par ça, par faire une version abrégée du *Jules César* de Shakespeare, où je jouais Brutus. C'est vraiment une vocation précoce ! Avant ça encore, j'ai joué le tailleur dans *Le bourgeois gentilhomme,* la scène du tailleur, qui taille un costume au bourgeois gentilhomme.

Alors là, il faudrait que j'arrive à jouer Théodore : 20 ans, il est ivre que « c'en est une désolation », commente Courteline, et c'était quelqu'un de très obstiné, Théodore. Il a du mal étant donné qu'il est ivre et qu'il a la bouche pâteuse, il a du mal à dire le mot : « obstination ». Il dit : l'*oss…ination*. C'est bête aussi *c't'oss…ination* à ne pas vouloir donner la clé.

Vraiment tout est là. Toute la recherche de la vérité est là. Alors ça, comme il dit : « Le diable serait là, j'suis plus un enfant, j' sais me conduire dans l'existence. (*Il bute et s'étale :*) Flûte. (*Il se relève et dit froidement :*) Pas moi qui glisse… c'est l'escalier. » C'est prodigieux, il faut le mettre en scène.

Ce serait une version, je vais prendre le temps d'étudier soigneusement ce texte dont chaque phrase, chaque intonation est essentielle et vraiment dans l'état d'esprit où je suis je n'ai aucune difficulté à m'identifier à Théodore, qui cherche des allumettes. Et cette fois-ci pas pour mettre le feu à toute la plaine : pour éclairer le paysage.

Alors, je vais vous lire quand même, essayer de tenir le coup en face du mastodonte qu'Éric Laurent a sorti brusquement de sa poche avec, tout allumés, les Etats-Unis, les symptômes, la politique mondiale, et à un niveau de réflexion qui dépasse vraiment le mien. Je vais relire ça pour apprendre ce dont il s'agit, parce que c'est d'un niveau, si je puis dire, méta-politique absolument saisissant. « Méta-politique » est un mot de Badiou, mais enfin qui me revenait ces jours-ci : c'est vraiment d'un niveau méta-politique et d'un polissage. Faire ça en une semaine de commande, c'est prodigieux ! Je le savais : plasticité, disponibilité, brillant, etc. Là, je découvre une cohérence supérieure. Quand je vois un phénomène comme ça, je dis : Chapeau bas ! Je ne peux pas dire autre chose.

Alors, moi, c'est plus léger. Je vous le lis pour le plaisir de le lire. Ça s'est passé comme ça. J'ai reçu par la poste, il y a dix jours, au milieu de beaucoup d'autre chose, au milieu de journées pratiques et tout, j'ai reçu ce gros livre, Philippe Sollers, *Eloge de l'infini*, que je connaissais en dur, enfin, en livre non poche, dont j'avais lu, parcouru, j'en ai plusieurs, comme vous sans doute, dans le journal *Le Monde*. Je l'ai reçu, je l'ai retourné, et j'ai fait ce que je n'ai jamais fait : je suis allé au téléphone et j'ai appelé une personne que certains d'entre vous ont connu comme moi l'année dernière, Madame Savigneau, qui dirige le *Monde des livres*. En prenant le journal *Le Monde*, j'ai pris le numéro du journal *Le Monde*, j'ai téléphoné, j'ai eu Madame Savigneau, et je lui ai dit : « J'aimerais vous rendre compte de ce livre. » Elle m'a dit : « Très bien, surtout qu'il a été attaqué » — chose que j'ignorais. Et donc elle m'a dit : « 4000 signes pour ce lundi. » Ça va aussi vite que ça, quand apparemment le message passe et qu'en plus le désir y est.

Et donc, j'ai renvoyé ça dimanche, c'est-à-dire en avance. En général j'envoie au dernier moment, mais là, c'était plutôt en avance. Elle m'a corrigé

ma copie très gentiment, en me disant : « Le début est excellent, mais après c'est plutôt une tribune libre que pour le *Monde des poches »,* parce que je parlais de mon rapport personnel avec Sollers que j'ai connu quand j'avais seize ans. « Pensez-vous pouvoir amender votre texte ? » Elle a dû se dire que j'allais répondre : « Pas question, c'est dans le marbre, etc. » Or, au contraire, j'étais ravi qu'enfin on me mette une note. On ne m'a pas mis de note depuis que j'ai passé l'agrégation, ou à peu près. Ça fait longtemps. C'est moi qui met des notes, c'est moi qui dit : « C'est bien, faut publier. » J'avais plus l'occasion qu'on me mette une note, en plus une dame sévère et vive — j'adore ça. Et donc, j'étais ravi. Et je lui ai dit : « Mais certainement. Merci de vos indications précises. » Elle me laissait encore dix jours si je voulais. J'ai fait ça très rapidement. Et vraiment, j'ai été ravi de recevoir de cette dame la mention : « C'est parfait. » Elle m'a dit : « C'est parfait. » Ça m'a rappelé les meilleurs moments de mes classes du secondaire, enfin, des choses que j'avais complètement oubliées que, en effet, quand j'ai passé mon premier bac, j'ai eu 18 à l'écrit, et que ça devait être publié dans *le Figaro littéraire*. Et qu'il y a un type qui a eu 18 et demi, j'ai eu 19 ; il a eu 19 et demi, et donc… C'était sur Voltaire, enfin, des choses comme cela. Donc, elle m'a rappelé ça avec son « C'est parfait ». En plus, elle m'a invité à avoir des idées. Et je pense que peut-être je ne serais pas le seul à avoir des idées, une petite troupe peut venir avec moi si nous sommes réceptifs aux invitations.

Alors, voilà le texte. J'avais pas envie de traîner, je l'ai envoyé dès le mardi matin. Il y avait 4500 signes. Je lui dis : « Vous coupez. Pour moi, c'est égal. » Elle a fait de très bonnes coupes. Donc je vous le lis dans la version 4500, vous le lirez dans *le Monde* si tout se passe bien, dans le *Monde des poches* de cette semaine. C'est ça aussi qui est très agréable : on finit ça le mardi matin, on sait que ça paraît pas dans un an comme dans *Ornicar ?* mais tout de suite.

Alors, ça s'intitule… — je dois dire d'ailleurs que j'ai progressé entre la première version et la seconde. J'ai lu davantage de Sollers, et j'ai vu à quel point c'était bien [construit].

« Sagesse de Sollers » Là, ça précise l'*Éloge de l'infini*, « Folio », 3806.

« Ouvrez-le au hasard, toute page sera la bonne, vous fera signe. Ne l'ouvrez pas, retournez-le, sa couverture viendra d'elle-même vous chercher. Ce volume de 1170 pages pourrait s'intituler « Don de sagesse ». C'est le septième pouvoir du Saint-Esprit. Ce volume de 1170 pages pourrait s'intituler « Don de sagesse », comme le pourrait cet autre livre de poche venu à mon intention cette semaine (*ça vraiment j'aimerais, je le reprendrai, c'est un effort de poésie*), celui des *Sublimes paroles et idioties* de Nasr Eddin Hodja. Phébus libretto, septembre 2002. *(Nasr Eddin Hodja veut dire : "gloire de la religion ".)*

Ce que le divin Hodja accomplit sur le versant de la bêtise, Sollers le réalise du côté de l'intelligence. Ou encore : Verlaine, sagesse saturnienne (*il y a un livre de Verlaine qui s'appelle* Sagesse*, il y a son recueil de poèmes qui s'appelle* Poèmes saturniens*, et c'est aussi un livre de sagesse, livre de sagesse mélancolique*). Ou encore : Verlaine, sagesse saturnienne ; Sollers, mozartienne. A l'infini (justement), cela converge. Les opposés se détachent d'eux-mêmes et passent les uns à travers les autres, les contraires s'étreignent, et c'est le grand Carnaval de la Docte Ignorance. (*C'est là qu'il y aurait matière à prendre la phrase qu'évoquait Éric Laurent, la remarque de Holton à propos de Kepler, Kepler qui a écrit dans une lettre, en effet : "Notre savoir est de la même espèce que celui de Dieu." En effet, c'est assez dans la même veine. Et ça se retourne : le savoir de Dieu est de la même espèce que notre savoir. Donc, rien n'assure que Dieu sache tout. Le savoir de Dieu, au fond, c'est ce que Lacan a écrit S de grand A barré. Et c'est le débat qu'il y a au moyen âge, si ardent*

après l'Antiquité, n'est-ce pas : qu'est-ce qui est déterminé de l'Histoire, et qu'est-ce qu'il ne l'est pas ? Et si justement tout n'est pas prédéterminé de l'Histoire, c'est que tout n'est pas su d'avance : il y a, en effet, la place pour donner un coup de pouce d'un côté ou de l'autre. Je reprends.) Les opposés se détachent d'eux-mêmes et passent les uns à travers les autres, les contraires s'étreignent, et c'est le grand Carnaval de la Docte Ignorance. (*C'est un Carnaval parce que les frères ennemis portent en réalité les mêmes casaques, ils sont déguisés, les Américains et les Russes, les Peaux-Rouges et les cow-boys, les mousquetaires et les gardes du Cardinal. Donc, c'est un carnaval. Et c'est la Docte Ignorance parce que, bien sûr, il y a du savoir dans le coup, mais c'est un savoir qui entoure le S de grand A barré, une ignorance, qui est justement la place de l'action. L'action a un sens, précisément dans le cadre de S de grand A barré*). Leibniz mène le bal. (*Je ferai cours sur Leibniz aussi, cette année. Il y a beaucoup choses à faire. Comme je ne peux pas tout faire et que vous ne pouvez pas tout lire… Le* Magazine littéraire *vient de sortir un numéro sur Leibniz que j'ai acheté, que je n'ai pas lu, mais de confiance je vous y renvoie. Evidemment, la liste commence à s'étendre des choses que vous devez acheter, mais c'est comme ça.*) Leibniz mène le bal. (*Leibniz, c'est le philosophe, ne l'oublions pas, des mondes possibles, et qui fait confiance à Dieu pour calculer le meilleur des mondes possibles. Dans quelque chose que j'ai écrit après, pour le volume qui sortira le 6 mars, je me demande encore sous quel titre exactement, j'ai dit la semaine dernière :* Splendeur de l'ordre, *mais je vais peut-être encore trouvé mieux. Au fond, Leibniz fait confiance à Dieu pour calculer le meilleur des mondes possibles. Est-ce que Dieu peut tout faire ? On sait déjà qu'il se repose le septième jour. Le septième jour, ça continue, l'histoire. Et puis, c'était il y a bien longtemps qu'il se reposait le septième jour. Peut-être qu'il est plus âgé maintenant, peut-être qu'il ne travaille plus qu'un jour par semaine, et que le reste du temps il ne fait rien. Ce qui nous laisse à nous quelque chose à faire.*) Leibniz mène le bal, où dansent en se tenant par la main le *fatum*, la Providence, le *Zeitgeist*, l'Eternel Retour du même, le hasard et la nécessité, d'autres encore. (*Là, je vois qu'on ne prend pas de notes non plus, donc je suis rassuré. C'est simplement que, comme c'est un effort de poésie, ça ne force pas à prendre des notes*.) Le point Oméga du père Teilhard se tortille en cadence. (*Là, c'est vraiment avec des souvenirs que j'ai écrit ça, puisque j'ai jamais lu Teilhard. Je l'ai demandé à quelqu'un qui est allé me chercher ça à* la Procure*, et a absolument voulu m'en faire cadeau ; j'ai accepté. Je voulais* le Phénomène humain*, etc. Malheureusement, madame Savigneau a sucré cette phrase-là parce qu'il fallait qu'elle atteigne 4000 signes. Elle a très bien fait. Elle n'a pas supprimé tout un paragraphe, elle est allé chercher des morceaux. J'ai laissé comme elle a fait. Enfin ça, vous ne l'aurez pas dans le journal, « le point Oméga du père Teilhard qui se tortille en cadence ». J'essaierai de le remettre dans un autre texte, ça me ferait plaisir de voir* Le Monde *imprimer ça*). L'infini (*Tu vois [s'adressant à Eric Laurent], tu vois qu'en faisant durer, moi, j'ai un, deux, trois paragraphes, je n'ai encore lu que trois paragraphes ; toi, tu aurais lu six pages. Prends ton temps. C'est pas seulement. Par exemple, là, j'étais en retard, un peu plus que d'habitude, parce que d'habitude je prends un taxi. Et là, je pensais : c'est plus agréable de demander à un ami de venir me prendre, avec de la musique. Or, il ne peut pas emprunter le couloir des taxis. Donc, ça a pris un peu plus de temps. Et habituellement, j'aurais été ravagé par l'idée que j'arriverais un quart d'heure en retard de plus. Eh bien, là, c'est fini, c'est-à-dire je ne me sens pas en retard. Je me sens en retard par rapport à l'heure bureaucratique, mais à mon heure intérieure, je suis toujours à l'heure. C'est peut-être inquiétant, je vais peut-être finir… Il ne faut pas*

abuser de ça, mais je me sens à mon heure. Avec des petites perturbations parfois, mais foncièrement mon heure. Je ne demande pas que tout le monde soit à mon heure : je souhaite que tout le monde soit à la sienne propre. Voilà, c'est un effort de poésie pour dire les choses.) L'infini a-t-il besoin d'être loué ? N'est-il pas (*l'infini*) ce qui passe l'éloge ? (*Qui dépasse l'éloge, qui rend inutile l'éloge. C'est ce qu'on dit même pour féliciter quelqu'un, c'est « au-dessus de tout éloge ». On pourrait penser que l'infini est au-dessus de toute éloge.*) Eh bien ! pas du tout. De toujours (*là, j'ai laissé la virgule, j'aurais dû l'enlever*) De toujours l'infini eut ses détracteurs.

Par exemple en mathématiques. « *Impensable* », disait-on de lui. Puis Cantor vint. De son désir décidé naquirent une merveilleuse floraison de nombres inédits dans l'être et un « paradis » (Retenez ce mot) pour les mathématiciens. (*Il y a un mathématicien, en effet — là, je n'ai pas eu le temps de chercher qui c'était —, qui a dit, quand on a senti la construction de Cantor menacée par les types d'antinomie de Russell qui se reproduisaient : " Nous ne laisserons personne nous chasser du paradis que Cantor a construit pour nous." Je me demande si c'est pas Lhermitte qui a dit ça. Bon, je le savais. Et donc le mot « paradis », là, je ne peux pas dire l'auteur ni la référence.*) De son désir décidé naquirent une merveilleuse floraison de nombres inédits dans l'être. (*En plus, ces nombres s'appellent des « cardinaux infinis ». C'est assez rigolo, ce mot de « cardinaux ». Il ne faut pas oublier que Cantor a écrit au Pape pour authentifier ses découvertes. Si j'avais de la place, je me souviens qu'au début du* Buscon*, il y a un jeu de mots sur* cardinales *qui sont à la fois des cardinaux mais aussi les marques violettes des coups qu'on a reçus. J'aurais fait un rapport entre les cardinaux infinis et je serais allé regarder dans le* Buscon*. Heureusement que je n'ai que 4000 signes parce que, sans ça, je n'arriverais pas à finir.*) Pour Cantor (*pour les mathématiciens, ce fut un « paradis »*), pour Cantor, ce fut une vie de chien, la folie, les internements. (*Cette phrase, elle l'a enlevée, la dernière du paragraphe :)* C'est qu'il avait dû passer outre le Non-du-père*, n-o-n, l'interdit du père,* toujours radotant, l'unique Un-Tout. (*Là, le Non-du-père qui milite pour l'Unique et pour la totalité unique, alors que Cantor a montré qu'il y avait une infinité d'infinis. L'infini de ses détracteurs, par exemple, en mathématique.*) Par exemple en peinture. Le premier texte de l'*Eloge* est intitulé « Le paradis de Cézanne ». (*Sollers lui-même a écrit un livre qui s'appelait* Paradis*, qui était sans ponctuation, que je ne veux pas critiquer parce qu'il faut que je le relise. Mais à l'époque, il avait paru un peu laborieux et n'avait pas eu le succès qu'il a maintenant.*) Le peintre (*Cézanne*) écrit à sa mère (*c'est cité page 31*) : « Le fini fait l'admiration des imbéciles. »

Par exemple en littérature. (*Et là je distingue un Sollers 1 et un Sollers 2. Sollers 1, c'était le malheureux qui se traînait au Seuil. Où est-ce qu'est publié Lacan ? Où est-ce qu'il est publié plus ou moins bien ? Je crois que c'est au Seuil, non ? Aucun rapport. Sollers 1 a été publié au Seuil, Sollers 2 est passé chez Gallimard. Solers1 est celui de* Tel quel*, et Sollers 2 est celui de* l'Infini). De Sollers 1, Sollers 2 (*ça fait S1, S2, c'est comme ça, j'allais le faire, mais enfin, 4000 signes, faut pas…*) De Sollers 1, Sollers 2 a dit quelque chose jadis, de biais, par un personnage du roman qui marquait précisément sa sortie vers la lumière, avec traversée d'illusions et vision de splendeurs (*Allusion aux romans de Balzac,* Illusions perdues *et* Splendeur et misères des courtisanes*. C'est le roman qui s'appelait* Femmes*. C'est l'équivalent sollersien de* Splendeur et misère des courtisanes*. Sollers écrivait, il me semble très clairement de lui-même, et je l'ai connu aussi à cette époque-là*) : « C'était l'époque où mon goût de la littérature avait fini par m'apparaître comme superficiel, insuffisant, coupable…

Quelle idée ! (*Tout ça avec des petits points, qui sont à la fois des petits points de Céline, des petits points de Philippe [Roth…].*) Quelle idée ! J'avais attrapé le virus… Le microbe nihiliste… Le doute de soi, systématiquement injecté par le parti philosophique… La honte de soi, du plaisir, de l'égotisme, du jeu, de la liberté, du libertinage… Mon dieu, mon dieu, quelle erreur… *(ça, il faudrait le dire comme à la Sacha Guitry :)* Mon dieu, mon dieu, quelle erreur… Comme je me repens d'avoir pu cesser une seconde d'affirmer ma “superficialité”… Mon inconséquence… Mon irresponsabilité… *(Eh bien, lui, il a commencé comme ça, il a commencé par la superficialité, son inconséquence, l'irresponsabilité, puis il l'a abandonnée. Moi, je n'ai jamais été superficiel, je n'ai jamais été inconséquent et je n'ai jamais été irresponsable : il serait temps que je m'y mette un petit peu. Surtout que je te vois tellement responsable là du monde entier que, vraiment, ça me libère pour le futile !*) Ma « perversité polymorphe », comme dirait Deb, qui a beaucoup fait *(c'est un personnage féminin),* qui a beaucoup fait, à l'époque, pour me culpabiliser, elle aussi… » (*Qui est-ce ?*) Cela, extrait de *Femmes*, commenté dans l'*Eloge de l'infini* (*c'est le texte numéro 7),* pour dire (*qu'est-ce que dit ce commentaire dans ce volume ? Je vous le recommande. Je le résume à ma manière.*) : le Nom-du-Père a gagné contre la Grande Mère (*contre la déesse Mère, contre* The withe Goddess *de Robert Graves, à laquelle Lacan se réfère. Et ça, autant on raconte que j'ai poussé Lacan au logicisme, c'est absolument faux, c'est tout le contraire. Ce qui est vrai, c'est que, moi, je lui ai fait cadeau de* The withe goddess *de Robert Graves qu'il ne connaissait pas. C'est moi qui lui ai donné* The withe goddess *parce que, en effet, ce n'est pas le Nom-du-Père. D'ailleurs, il l'a tout de suite chopé, cité, et je lui ai donné encore un autre livre qu'il a cité dans cette période.*) le Nom-du-Père a gagné contre la Grande Mère, mais n'était lui-même qu'un des noms de La femme (Lacan).

Des cendres (*En deux mots, c'est pas fait pour être lu à voix haute, normalement. C'est pas “descendre” parce que c'est plutôt “monter” ; c'est “à partir”*) des cendres du Sollers-*Tel quel*, encore entravé par le « faux fini » (*expression qui se rencontre dans ce volume*) naquit Sollers-*L'infini*, qui, lui, est décidément hors-les-liens. Il triomphe. Dans la vie sociale, il est près de réaliser le programme de Goldoni (voyez page 254) (*Programme de Goldoni, page 254, dans les* Mémoires de Goldoni *: “L'humanité est la même partout. La jalousie est la même partout. — Ca doit être beaucoup plus joli en italien. — Mais partout l'homme tranquille et de sang-froid vient à bout de se faire aimer du public et de lasser la perfidie de ses ennemis.” Quel plus beau programme ! Et Sollers qui, en effet, s'est mis pas mal de monde à dos, ça n'est pas loin, il me semble, d'arriver à ça : “Partout l'homme tranquille” — je veux absolument connaître le texte en italien.* [Eric Laurent *: Peut-être que les* Mémoires de Goldoni *étaient en français.] Très juste, parce que je les ai les Mémoires de Goldoni. C'est pas mal en français, ou alors je les ferais quand même traduire en italien. Il y a quelqu'un qui est italien ici ? Certainement, non ? Qui est italien ? — “L'homme tranquille est de sang-froid”, comment vous traduisez ça ? [traduction en italien] “vient à bout de se faire aimer du public” [traduction en italien] “et de lasser la perfidie de ses ennemis, de fatiguer la perfidie de ses ennemis” [traduction en italien]. Merci.*)

Plus important, il pratique désormais la littérature (*Sollers*) comme expérience de l'infini actuel. (*Il y a la littérature comme expérience des limites et il y a la littérature comme expérience de l'infini actuel. On est déjà trois heures et demi, c'est pas croyable ! Oui, mais la démonstration c'est qu'on est jamais en retard. Bon encore un ou deux paragraphes.*)

L'infini n'est pas lendemain qui chante. (*C'est dire le plaisir que j'ai à me lire moi-même. J'ai aussi beaucoup*

de plaisir à écouter Éric Laurent, on l'a vu.) L'infini n'est pas un lendemain qui chante. (*Pour les personnes que j'ai mobilisées, ça leur permettra de compléter leur travail pour la semaine prochaine, le programme reste le même.*) L'infini n'est pas un lendemain qui chante. Il chante ici et maintenant, dans « le monde », tel quel (*même dans le journal* Le Monde), tel quel. Simplement, on ne sait pas, veut pas, le voir et l'entendre. On complique, alors que c'est simple comme Parménide (p. 63).

L'infini est dans chaque chose qu'il y a comme dans chaque événement qui passe. Dans la crasse, n'en déplaise au jeune Socrate, celui du Parménide, qui dialogue cette fois, comme dans le pet, (Rabelais). (*Rabelais je n'ai pas de référence précise parce que les pets sont partout, c'est-à-dire à l'infini. Je reprends ici une citation de Proust choisie par Sollers, page 207*) *"On peut faire d'aussi précieuses découvertes que dans les Pensées de Pascal dans une bulle de savon."* (*Y compris dans les bulles des marchés financiers. Bon, je vais finir en accélérant.*)

Ce que l'on critique chez Sollers tantôt (*Et moi le premier à l'occasion, en privé. Donc ce que je critiquais, dont je vois un autre aspect.*) Ce que l'on critique chez Sollers tantôt comme girouettisme, tantôt comme m'as-tu-vuisme, ou encore citationnisme débridé procède d'un principe. C'est le fruit d'un polymorphisme méthodique (*si je puis dire*) qui se rit des frères ennemis. D'où un homme-roseau plutôt que chêne, adaptable. (*Là elle a enlevé les deux termes suivants :* tout-terrains, tout-à-tous. *Tout-à-tous, c'est la devise, enfin, de l'homme jésuite*) D'où sa sympathie pour « *l'aventure jésuite* » (pages 255-269). D'où sa notion d'un Dieu (*là, j'étais content de me le formuler très clairement*) D'où sa notion d'un Dieu qui n'est pas celui des interdits, mais de la permission (*de la permission de jouir. Au fond, c'est ce que nous faisons tout le temps dans la psychanalyse.*) D'où le thème itératif du temps, de « l'amour musical du Temps » (derniers mots du dernier texte*) (page 1108).*

On aura compris que ce livre composite (*Je vous invite vraiment à l'acheter, et d'acheter aussi les* Sublimes paroles et idioties *de Nasr Eddin Hodja*). On aura compris que ce livre composite est rigoureusement composé (*et je me suis aperçu de bien d'autres choses que je ne peux pas mettre dans ce texte*), qu'il est sériel, et que tout y conspire au même effet de bonheur. (*Pour Verlaine, c'est la nostalgie, la tristesse, et pour Sollers, c'est le bonheur. Il faut bien dire que moi, je ne suis vraiment pas porté à la nostalgie. Donc, je suis plutôt de ce côté-là. Le seul problème, c'est que je suis sérieux, je suis plus sérieux que Sollers.*) Pour le dire avec Bossuet (cité page 544) (*d'après Mauriac ; c'est une citation qu'a donnée Mauriac, dans un livre que j'ai lu d'ailleurs, que repère Sollers qui le cite, et que je cite là maintenant. C'est un Bossuet qu'on croirait du Sollers, qu'on croirait du Mauriac, enfin, c'est un Bossuet sublime. Et, je dois dire, c'est très inspirant, très inspirant, et qui rejoint tout à fait ce que je suis allé chercher ce matin dans un moment de vague à l'âme — ça arrive —, je suis allé chercher du côté de Montesquieu, mais c'était la même chose, curieusement. Donc, voilà le passage de Bossuet que j'ai prélevé*) : "Chaque moment de notre vie, chaque respiration (*du Bossuet, c'est pas croyable !*), chaque battement de notre pouls, chaque éclair de notre pensée a des suites éternelles." (*Je commente en disant :*) Cette pensée est hygiénique et salutaire. »

À la semaine prochaine.

Applaudissements

Fin du *Cours VIII* de Jacques-Alain Miller du 22 janvier 2003

UN EFFORT DE POÉSIE

Jacques-Alain Miller

Huitième séance du *Cours*

(mercredi 22 janvier 2003)

VIII

Le programme d'aujourd'hui, c'est la fin de l'exposé d'Éric Laurent, si distrayant. Vous en avez entendu déjà une partie qui était fort sympathique, et la fin l'est encore davantage. Ensuite, nous aurons une petite discussion.

Et puis, peut-être, je vous donnerai lecture d'un petit texte que j'ai écrit dimanche, lundi. C'est presque inutile puisqu'on me dit qu'il va paraître dans la presse ce jeudi ou vendredi. Donc, je pourrais vous le laisser découvrir, mais comme il a dû être coupé un petit peu pour rentrer dans le cadre, je vous en donnerai la lecture complète. C'est très court, mais c'est infini dans ses implications, c'est le cas de le dire. Ca rebondira en développements.

Ensuite, nous entendrons des collègues à moi, à vous pour beaucoup, qui nous parlerons, en essayant de faire un effort de poésie, de cette entreprise d'ouvrir des institutions d'orientation lacanienne dans le champ social, dans le champ psy, où nous sommes très présents mais d'une façon peut-être insuffisamment organisée.

Alors, c'est un sujet aride, un sujet pratique, et il me semble que nous ne le mènerons à bien qu'à condition d'y faire un effort de poésie. Et c'est pour ça que je compte sur Pierre-Gilles Guegen, Bernard Cremniter et Catherine Lazarus qui a préparé un texte très amusant.

Bon. D'abord Éric Laurent.

Éric Laurent

Nous en étions resté à Lacan, lecteur ironique de Kojève. Au fond, …

Jacques Alain Miller

De la flamme !

C'est une remarque qui a son prix parce que j'ai noté, la dernière fois, le décalage entre le grand mérite du texte que tu avais préparé et l'énonciation rêveuse. Alors que moi j'avais beaucoup moins préparé mais je mettais beaucoup de « jus » dans l'énonciation, toi, qui avais beaucoup plus travaillé que moi, tu avais effacé un peu l'effet du travail.

Alors c'est un texte drôle, pertinent, je m'excuse, mais…

Éric Laurent

Avec ces encouragements, je vais essayer…

Jacques-Alain Miller

C'est très sérieux ! Je lisais du Montesquieu ce matin, et il dit à un moment : C'est beaucoup plus agréable finalement de lire des livres que de parler avec des gens, parce que les gens, quand ils écrivent, ils font l'effort de se présenter comme mieux qu'ils ne sont en réalité. Et il dit donc finalement : c'est beaucoup plus agréable de lire des livres que de parler, parce que là, vraiment, ils sont sur leur « trente-et-un » en quelque sorte. Et il dit cette phrase, qui me convient bien au moment où, moi, j'ai inventé un *Journal d'Eusèbe*, où j'ai inventé encore d'autres personnages que vous verrez dans le petit volume qui sortira au début mars. Au fond, quasiment, je n'y suis pas ; je n'y suis que par des personnages interposés. Et Montesquieu — en conclusion de sa réflexion, où tous les auteurs se mettent sur leur « trente-et-un » pour s'exprimer — dit : « Enfin, les auteurs sont des personnages de théâtre. » J'ai trouvé cette phrase ce matin.

Et donc il faut faire un peu de théâtre. Il m'arrive d'en faire trop, mais toi tu n'en fais pas assez.

Éric Laurent
[*s'exerçant à théâtraliser son texte*]
Alors, Lacan s'inspire de Kojève, mais l'usage qu'il peut faire de la lecture ironique généralisée ne l'empêche pas d'appliquer cette même méthode aux enseignements de Kojève lui-même.

Jacques-Alain Miller
Là, nous improvisons ; nous ne sommes pas des professionnels. Je pense qu'on devrait peut-être avoir recours, je ne sais pas, à Brigitte Jacques ou à François Regnault qui nous donneraient des cours de diction. Et on pourrait essayer de dire par exemple, comme des exercices dans Jouvet, « Elvire/Jouvet » : « Essayez de le dire avec passion ! » « Lacan s'inspire donc de Kojèèvvve ! » Ou alors avec le ton logicien : « Lacan s'inspire donc de Kojève ! » Voilà. Donc : Choisis ton registre ! Sois toi-même ! Donne ton feu !

Éric Laurent
[*Renouvelant son effort de déclamation*]
Alors, nous en voyons un exemple de cette lecture dans le passage de *Radiophonie* isolé et mis en valeur par Jacques-Alain Miller dans le *Cours* du 8 janvier.

Le passage concerne l'appréciation de la Révolution française, plus généralement la place de la révolution en général dans l'histoire politique. Ce texte prend sa valeur dans son contexte d'énonciation. Nous sommes en 1970, deux ans après les événements. On débattait de leur portée de bien des façons. Montraient-ils le surgissement d'une subjectivité humaniste ou témoignaient-ils d'un effet de structure ?

Lacan a profité de ce débat pour faire entendre sa conception de l'acte à laquelle il venait de consacrer un Séminaire. Dans la discussion qui suit la célèbre conférence de Michel Foucault sous le titre : « Qu'est-ce qu'un auteur ? » Lacan intervient. Il contredit un propos de Lucien Goldman qui se réjouissait de ce que les événements de mai 68 avaient démontré que ce n'était pas les structures qui descendaient dans la rue mais les gens. Lacan affirme que s'il y a quelque chose que démontre les événements de mai, c'est précisément la descente dans la rue des structures.

Le fait qu'on l'écrive, c'est-à-dire qu'était écrit sur les murs « les structures ne descendent pas dans la rue », le fait qu'on l'écrive à la place même où s'est opérée cette descente, ne prouve rien d'autre que ce qui est très souvent et même le plus souvent interne à ce qu'on appelle l'acte : c'est qu'il se méconnaît lui-même.

Donc, c'est cette intervention de Lacan posée là, en fin de la conférence de Foucault, qui est reprise et développée dans le passage qui a été souligné à notre attention. La thèse ne porte pas seulement sur les rapports du sujet, conscient de lui-même, à la Goldman, avec le sujet subverti par la structure, elle porte sur les rapports du sujet avec ce qui lui est extérieur, autre.

Prenons le problème de biais. Ailleurs que dans la psychanalyse, dans la science ou les sciences, il est possible de maintenir l'opposition entre le sujet connaissant et le monde extérieur qui lui est radicalement étranger. Le grand problème qui surgit alors est de savoir comment il se fait que le monde soit écrit en lettres mathématiques que le sujet invente, sans aucun recours à l'expérience, et qui pourtant permettent de lire ce monde absolument autre.

Einstein formulait ce problème ainsi : « La raison humaine peut-elle donc sans l'aide de l'expérience, par sa seule activité pensante, découvrir des propriétés des choses réelles ? » C'était exactement ce qu'il avait fait en 1905.

Il répondit à cette question, à ce paradoxe, de diverses façons au cours de sa vie. Nous en aurons ce soir une idée puisque Françoise Balibar parlera, dans le cadre d'une série de conférences organisées par l'ECF, sous le titre : « Einstein et le Dieu de Spinoza ».

L'une des réponses d'Einstein est de

maintenir un écart entre structure mathématique et réel, de la façon suivante : « Il me semble que pour autant que les propositions mathématiques se rapportent à la réalité, elles ne sont pas certaines ; et que pour autant qu'elles sont certaines, elles ne se rapportent pas à la réalité. » Il avait fait, vous le savez, un fort usage de la mécanique statistique de Boltzmann.

Une autre réponse qu'il apporte est de se ranger à l'avis de Planck, après l'avoir combattu. Planck, dans son article, « Le positiviste et la réalité extérieure », écrit ceci, deux phrases. Premièrement : « Il y a un monde extérieur réel indépendant de nous. » Et deuxièmement : « Ce monde extérieur réel n'est pas *immédiatement* connaissable, forme le pivot autour duquel tourne toute la structure de la science physique. Le travail de la science se présente donc à nous comme une lutte incessante vers un but qui ne sera jamais atteint, et qui par essence ne pourra jamais être atteint. »

Ce ne sont pas tout à fait les mêmes réponses. Mais quoi qu'il en soit, ces différentes réponses, le statut de ce monde extérieur, cet autre, a pour Einstein une fonction centrale. Elle produit un sujet, un savoir, qui le délivre du sujet de la connaissance. Il parle d'un axiome fondamental de sa propre pensée qu'il formule ainsi : « C'est le postulat *qu'il y a* un monde réel qui, pour ainsi dire, libère le monde du sujet pensant et percevant. Les positivistes pensent qu'ils peuvent s'en tirer sans cela, ça me paraît une illusion. »

Les liens du rationalisme scientifique d'Einstein avec ses croyances religieuses sont rassemblés par Max Born, en une seule phrase : « Il (Einstein) croyait dans les pouvoirs de la raison, de saisir par l'intuition les lois selon lesquelles Dieu a institué le monde. » Je redis cela : Max Born rassemble en une phrase le problème : « Il croyait dans les pouvoirs de la raison, de saisir par l'intuition les lois selon lesquelles Dieu a institué le monde. »

En ce sens, un philosophe des sciences, Gérard Holton, le rapproche de Kepler. Il dit ceci : « On notera la parenté de la position philosophique d'Einstein avec les philosophes naturels du XVIIe siècle, par exemple Kepler, qui écrivit dans une lettre : “Notre savoir est de la même espèce que celui de Dieu, du moins pour autant que nous puissions en comprendre quelque chose dans cette vie mortelle.” »

Ce qui est commun à Kepler et à Einstein, c'est qu'ils se délivrent du sujet pensant et percevant pour se retrouver du côté de Dieu. Se retrouver du côté de Dieu, dans un savoir qui ne suppose pas la compréhension telle que l'entend le positivisme, voilà comment Einstein perçoit l'effet forclusif que produit la science et son mode de réel.

Lacan aborde, dans le passage de « Radiophonie », le statut d'un autre réel, avec un petit ou un grand A. Et je vous invite là-dessus à relire le texte de Jacques-Alain Miller qui porte ce titre : « Un autre réel pour la psychanalyse ». Si l'on confond les deux réels alors on obtient le cognitivisme et ses impasses, comme le montre une fois de plus d'ailleurs Fodor dans le dernier numéro du TLS.

Revenons maintenant au texte de « Radiophonie ». La première phrase du texte souligne que c'est de la structure qu'émerge le réel. Je cite : « Que seule la structure soit propice à l'émergence du réel, d'où se promeuve neuve révolution, s'atteste de la Révolution de quelque grand R que la française l'ait pourvue. »

Le 8 janvier, Jacques-Alain Miller a fait entendre la liste des interprétations que l'on a pu faire de cet événement. Pour Bonaparte et Chateaubriand, c'est un appel et un retour au même ; pour Tocqueville, la Révolution a permis le maintien des acquis de l'Ancien régime, elle l'a débarrassé de ses idéologies dépassées et encombrantes. Une fois l'utilité de la Révolution démontrée, les événements restent énigmatiques. Ils manifestent une folie des hommes toujours possible. Certains s'en extasient, c'est Ampère, et d'autres

veulent veiller à ce que ça ne se reproduise plus, c'est le point de vue de Taine.

Lacan, qui écrit à l'époque où François Furet déclarait que la Révolution est finie, ajoutait, je cite : « [Elle se fût réduite à ce] qui en reste pour le lecteur présent une débauche rhétorique peu propre à la faire respecter. »

La suite du développement éclaire ce que Lacan définit comme la place de l'inconscient en politique. La Révolution, donc, ne serait réduite qu'à une liste d'interprétations futiles, d'un côté, et à l'usage qu'en fait le maître habile, de l'autre. Elle serait réduite à ça, s'il n'y avait pas eu Marx. Je cite : « Si Marx ne l'avait replacée de la structure qu'il en formule dans un discours du capitaliste, mais de ce qu'elle ait forclos la plus-value dont il motive ce discours. » La phrase n'est pas simple, nous allons la décortiquer.

Une fois traversé les interprétations futiles, passé le pragmatisme de l'outil, il reste quoi ? — un noyau hors sens, une folie. La seule façon de faire sortir la Révolution de l'alternative entre l'utile et le futile est de la placer dans un autre discours que celui du maître. Marx l'a fait au prix de « forclore la plus-value », comme dit Lacan. Comment lire cette expression ? Vous vous souvenez que « Radiophonie » est le premier écrit où Lacan présente les quatre discours qu'il avait mis au point dans son Séminaire : un discours où se définit les trois termes articulant le discours de l'inconscient avec le quatrième, le surgissement de la jouissance sous sa forme petit *a*. L'objet petit *a* est ce qui est de la jouissance peut s'écrire dans le discours, ce qui, comme lettre, peut fonctionner conjointement avec le signifiant.

Pour avoir un développement durable, comme on dit maintenant, une formation humaine suppose de mettre un frein à la jouissance hors liaison signifiante, celle qui pousse à la mort. « Forclore la plus-value » se lit donc, en un premier sens, comme le mode de soustraction radical de la forme de jouissance particulière que Marx a isolée dans le monde engendré par la Révolution.

Cette plus-value forclose est un signifiant, et, comme signifiant forclos, elle va faire retour dans le réel comme jouissance.

La plus-value est dans la théorie de Marx, en effet, une quantité, un quelque chose extrait du travail qui ne se récupère jamais. Les droits du sujet — pas les droits de l'homme —, les droits du sujet dont elle est extraite, le travailleur, sont instantanément forclos, car le marché opère la soustraction à jamais. Elle devient l'objet perdu, immédiatement, qui pourtant anime toute la chaîne métonymique des échanges.

C'est une quantité impossible à calculer. Les meilleurs planificateurs ont essayé de le faire — en vain. Elle n'en anime pas moins le monde, c'est une cause. Je cite Lacan : « La plus-value, c'est la cause du désir dont une économie fait son principe, celui de la production extensive, donc insatiable, du manque à jouir. »

Cette cause est comme la cause freudienne ou comme le désir qui, inarticulable, n'en est pas moins articulé. Elle est partout dans ses effets, et cette cause ne peut être légitimement couplée à aucun sujet individualisé. Lacan souligne l'homologie de structure entre la libido extraite par la civilisation selon Freud et la plus-value de Marx. Pour Freud, la libido perdue fait retour dans l'exigence du surmoi qui divise le sujet, alors que la plus-value, elle, fait retour dans un phénomène qui relève lui aussi de la subjectivité, au sens de la subjectivité déterminée par une structure.

Jacques-Alain Miller

Là, j'ai le texte d'Éric Laurent sous les yeux. C'est simplement pour dire que le paragraphe qui va venir est vraiment, vraiment fort. C'est simplement pour attirer l'attention et inviter à ce qu'on prenne des notes sur ce paragraphe, à ne pas penser que c'est simplement ce qui passe par ma bouche qui mérite d'être pris en notes.

Éric Laurent

Lacan n'interprète pas seulement le discours de Marx comme celui qui a mis au jour la plus-value. Il est celui qui a donné à la Révolution son caractère de phénomène subjectif inscrit en raison.

Jacques-Alain Miller

Ça, c'est vraiment fort.

Éric Laurent

Si les droits, les à-valoir sur la jouissance du sujet qui travaille, se trouvent forclos, il n'en reste pas moins qu'un sujet nouveau est mis au jour qui proroge l'événement subjectif qu'est la révolution. Le mot choisi par Lacan — celui de « prorogation » —, est un terme juridique. C'est strictement, en droit même, l'envers de la forclusion.

Forclusion ◊ prorogation

La forclusion est un mécanisme par lequel les droits n'ont plus court. La prorogation est, au contraire, l'extension de ces droits au-delà de l'âge limite juridique temporel ou spatial jusque-là reconnu.

Un nouveau sujet est venu au jour. C'est ce que Lacan dit de la façon suivante : « C'est de l'inconscient et du symptôme que Marx prétend proroger la grande Révolution : c'est de la plus-value découverte qui précipite la conscience dite de classe. » Autrement dit, Lacan rend hommage à Marx d'avoir mis en lumière un mode de la subjectivité, une conscience qui ne s'articule qu'à un savoir nouveau. Cette figure de la subjectivité mérite de s'ajouter à celles que Hegel avait déployées dans la *Phénoménologie de l'esprit,* mais elle ouvre une autre série. C'est une figure du sujet qui s'articule à un savoir sur la jouissance comme objet à jamais perdu. L'affrontement du maître et de l'esclave s'en trouve déplacé, subverti. La «conscience de classe » — entre guillemets — est à proprement parler une manifestation de l'inconscient, et le symptôme fait émerger le sujet nouveau. C'est un sujet qui n'est pas individuel ou individualisable, puisqu'il est lié à « une classe » — entre guillemets. Il est effet de la structure comme telle.

Marx a bien remis sur ses pieds les figures imaginaires de la subjectivité qui s'étaient articulées chez Hegel, celles de la méconnaissance. Mais il ne l'a pas fait de la façon dont il le croyait. Lacan dit qu'il articule le sujet à un réel. C'est pour ça que Lacan peut dire que c'est Marx qui a inventé le symptôme dans l'histoire. C'est bien la structure qui est descendue dans la rue au cours de la révolution.

Cette lecture de Marx est sans doute un contre-point à la lecture « structuraliste » — entre guillemets — que Louis Althusser menait à bien avec ses élèves. La première édition de *Pour Marx* a été publiée en 1965. Il s'agit donc en 69 par Lacan d'un commentaire médité.

Étienne Balibar dans sa préface à la réédition de 1996 du *Pour Marx* situe bien l'enjeu auquel s'adresse Lacan. L'usage fait par Althusser de la structure, dit-il, je cite, « renvoie à l'idée d'une unité systématique qui ne saurait donner que dans ses effets de façon entièrement immanente ou sous le mode d'une cause absente ».

La *Conversation d'Arcachon* avait permis en 1997 de préciser les enjeux de cette époque autour de la cause absente, la causalité métonymique de Lacan et les rapports de la cause avec la structure. Jacques-Alain Miller avait forgé, à l'époque des années Althusser, un aphorisme : « Lorsque la cause n'est pas là, les effets dansent. »

Jacques-Alain Miller

Je crois qu'il faut aller voir le chapitre IV du *Séminaire XI*, à mon souvenir.

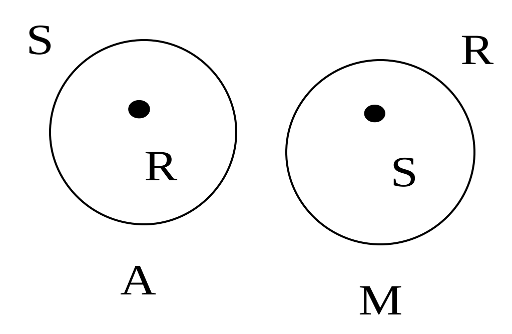
Éric Laurent

La perspective d'Althusser d'une structure inséparable de ses effets se fait sur le mode de la substance

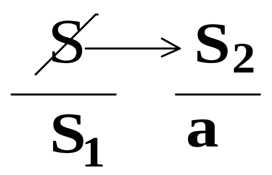
spinoziste de ses modes, dira dans l'après-coup Étienne Balibar. Elle ne le défait pas entièrement, Althusser, d'une analogie récurrente entre structure et modèle. La question de la causalité métonymique pose la question des rapports de la structure et du réel, de telle façon qu'il y a de la structure dans le réel. Et c'est le point sur lequel Jacques-Alain Miller insistait dans son séminaire de Barcelone.

Le « symptôme comme réel », lorsque Lacan formule cela, il le fait dans un contexte où il a distingué très finement deux incidences du réel — là je cite ce Séminaire de Barcelone de Jacques-Alain Miller —, deux incidences du réel : le symboliquement réel et le réellement symbolique.

Le symboliquement réel est la présence du réel dans le symbolique, Lacan dit : c'est l'angoisse ; au contraire, le réellement symbolique est le symbolique présent dans le réel, c'est un mensonge, pour autant que le réel est complètement séparé du sens. Et Jacques-Alain Miller nous proposa un mathème, n'est-ce pas, avec ces deux points.



Lacan subvertit la perspective d'Althusser sur la structure pour introduire non pas un mode de production capitaliste mais un discours capitaliste. S'il y a production de quelque chose, c'est celui d'un plus-de-jouir nouveau lié au sujet nouvellement formé. Il en donnera le mathème à l'occasion d'une conférence en Italie, en mai 72. Ce discours est nommé sur le modèle du discours du maître, l'agent en est le capitaliste. Ce nouveau sujet mis en place se comporte comme l'entrepreneur de son désir.



Ce qui se produit donc avec le savoir de l'esclave, c'est en effet des objets, la « Pluie d'Objets » comme disait récemment Jacques-Alain, le fétichisme de la marchandise, c'est ce qui enfin ferait jouir le sujet.

C'est pourquoi c'est une erreur d'optique de penser les événements de 68, manifestations du discours du capitaliste, révolution de ce discours, sur le modèle d'une prise de paroles, prise de paroles des étudiants, qu'ils soient considérés comme les nouveaux esclaves de la société de l'information ou comme porte-parole des anciens esclaves. C'est ce que faisait apparaître Jacques-Alain Miller dans son texte. La perspective de la prise de parole s'oppose à celle des structures qui descendent dans la rue.

La pratique de la psychanalyse a spécialement donné à Lacan la détestation du parler pour ne rien dire, de la parole vide, ou l'idée des bienfaits de la parole en roue libre. Il sait aussi que pour Kojève la seule véritable satisfaction du désir est une action. La perspective qu'il oppose est donc celle d'une nouvelle forme de subjectivité dont le symptôme est la conscience de classe.

Dans le discours du capitaliste, c'est lui le capitaliste, l'entrepreneur du désir insatisfait, c'est lui qui parle. Il ne prend pas la parole, il l'a. Il parle, mais le symptôme insiste dans le sujet divisé du discours qui ne récupère pas sa satisfaction. C'est pourquoi la suite, une fois installé ce mode de subjectivité, n'est pas de vouloir qu'il prenne la parole, mais elle est saisie en termes de passage à l'acte.

Et Lacan dit que c'est le symptôme

Orientation lacanienne III, 5.

UN EFFORT DE POÉSIE

Jacques-Alain Miller

Neuvième séance du *Cours*

(mercredi 29 janvier 2003)

IX

[…] Un effort de poésie concernant notre effort institutionnel qui consiste ces temps-ci à essayer de créer des institutions de soin, des institutions thérapeutiques, comme il s'en crée tout naturellement en Italie, plus difficilement en France et dans d'autres pays. Ça peut paraître aride, difficile, peu inspirant, et nous essayons de donner une âme à cet effort, et nous-mêmes à comprendre ce qui est en jeu pour nous, pour la psychanalyse dans cce qui se présente comme une certaine mutation.

J'ai demandé à un certain nombre de collègues et d'amis de s'exprimer à ce propos. On entendra d'abord Pierre-Gilles Gueguen qui a souvent eu l'occasion de parler ici. Ensuite, Bernard Cremniter — ce qui sera une première — qui est un fidèle assistant et même qui, m'a-t-on dit, enregistre et transcrit — enfin je ne veux pas le savoir —, et qui souvent m'encourage dans mon effort oratoire en piquant un petit roupillon, discret, qui montre qu'on peut être intéressé à ce *Cours* sans être nécessairement retenu par son contenu.

Serge Cottet, vieil ami, très vieil ami, connu sur le boulevard Saint-Michel lorsque j'avais dix-huit ans, lui-même du même âge, à peu de chose près, me fait donc l'amitié de venir s'exprimer sur ce sujet après la controverse courtoise dans laquelle il s'est trouvé entrer avec une ancienne enseignante du Département, Danièle Lévy.

Et Catherine Lazarus-Matet a accepté de lire, ici, un texte qu'elle m'a envoyé déjà la semaine dernière, un texte humoristique, sous le titre de « C'est Patou », Patou étant le nom de quelqu'un. Et elle l'a, pour vous l'introduire, complété d'une introduction qui m'a fait saisir des coordonnées de cet effort de poésie. Voilà.

Et après, moi-même, j'ajouterai ce que m'auront inspiré ces propos. J'ai de toute façon de la ressource. J'ai *Théodore cherche des allumettes*, qui reste ma position fondamentale : « Jacques-Alain cherche des allumettes. »

Ayant été un peu inquiet de me lancer dans le commentaire de *l'Évangile selon Luc* sans réserve, j'ai fait l'emplette d'un petit ouvrage, sensationnel, qui manquait à ma bibliothèque, qui est en anglais, *The Bethany, Parallel commentary of the New Testament,* le Commentaire parallèle sur le Nouveau Testament, édité par l'Association Bethany, à Minneapolis. Il comporte, pour le Nouveau Testament, trois commentaires juxtaposés, classiques. Je viens seulement de regarder ça : un de Matthew Henry (1662-1714) un Gallois, Adam Clarke (1762-1832) un Irlandais — il n'y a pas un seul anglais pur sucre — Robert Jameson (1802-1880) un Ecossais. Et donc sur les passages de Luc que j'ai commentés la dernière fois, là je suis renforcé par trois commentaires juxtaposés. Et puis, il y en a encore

une dizaine, mais à la fin, qui sont moins complets. Donc, je peux vous livrer ma nouvelle séance maintenant là-dessus.

Je dois dire que c'est surtout celui de Matthew Henry qui est le plus consistant, celui qui tient le coup depuis le XVIIe siècle. Honnêtement, je trouve que ce que j'en ai dit la dernière fois tient le coup à côté de Matthew Henry. C'est une surprise pour moi, mais sans forfanterie, quand je commente finalement l'Évangile *ex tempore*. Je devrais faire ça plus souvent, sans doute.

Tout ce que j'ai pris était du Chapitre VIII, et le Chapitre VIII commence par le rapport de Jésus avec les femmes. On signale spécialement qu'il a auprès de lui une certaine Marie-Madeleine, ce qui me laisse perplexe étant donné que j'ai auprès de moi une Marie-Madeleine, qui ouvre la porte et qui m'aide. Bon.

Donc j'ai ça, si vous voulez, j'ai *Les bêtises*… de Nasr Eddin. Il suffit d'ouvrir à n'importe quelle page, c'est merveilleux. J'ai aussi Verlaine, j'ai Montesquieu, j'ai la revue *Esprit*, où il y a tout également, même la matière, la matière grise, très grise.

Si vous voulez la parole, je propose qu'on reste, pas besoin de se lever : restons assis.

Voilà, nous commençons par le commentaire de Pierre-Gilles Gueguen.

Pierre-Gilles Gueguen

Oui, ça pourrait être une bonne histoire, une histoire que l'on se raconte par-dessus le comptoir, puisque je l'ai demandé le lundi par internet, je l'ai eu le dimanche. Je vais vous dire de quoi il s'agit, mais un peu plus tard évidemment.

Je vais partir donc de *l'Acte de fondation de l'École Freudienne de Paris* qui, comme vous le savez, est un texte de combat, en même temps que Lacan crée une institution.

À propos de la création du Centre psychanalytique de consultation et de traitement de l'ECF.

L'Acte de fondation de l'École Freudienne de Paris, créée en 1964 par Jacques Lacan, est pour nous un texte culte. Il oriente la politique de la psychanalyse dans notre École, l'ECF, au point que J-A Miller l'avait qualifié, il y a quelques années, de « Plan Lacan ». C'est un texte de combat, et qui en même temps crée une École de psychanalyse, la première en France, en dehors de l'IPA.

Il crée donc une École, il combat les déviations et compromissions de la psychanalyse, il situe l'acte psychanalytique dans le monde. Il lui donne sa place par rapport à la médecine et à la psychiatrie en particulier, en définissant pour l'École trois « sections », la Section de psychanalyse pure, la Section de recensement du champ freudien et la Section de psychanalyse appliquée qui, ajoute Lacan, veut dire : « de thérapeutique et de clinique médicale ». L'École a donc, pour Lacan, un lien privilégié avec le médical, elle ne va pas sans lui.

On trouve cependant dans le Préambule de l'Acte de fondation une notation critique concernant les rapports de la psychanalyse avec la médecine en général et la psychiatrie en particulier : « Nous disons : la psychiatrie est devenue une question pour tous », écrit Lacan (*Autres écrits*, p. 239). Lacan signale dans le même passage que la psychanalyse tient au sein de la psychiatrie le rôle du « paratonnerre » : « Comment sans

elle se ferait-on prendre au sérieux, là où l'on se fait mérite de s'y opposer ? » ironise-t-il. Propos rappelons-le tenus en 1964.

Depuis, de l'avis même des plus avisés et des mieux formés parmi nos collègues psychiatres, la discipline se perd et se détériore à vue d'œil, tant dans sa doctrine que dans ses résultats.

- Le catastrophique mode de recrutement et d'organisation des études rend le savoir de psychiatre de moins en moins désirable et désiré, et plus rares les vocations d'exercer dans les services universitaires, position jadis enviée entre toutes.

- La pratique de la profession devient plus difficile du fait de la raréfaction des praticiens à laquelle s'ajoute la prolifération des règles qui restreignent la liberté d'exercice : par exemple les RMO références médicales obligatoires.

Eric Laurent dans la revue *Mental* n°4 (publiée dans notre champ et disponible auprès de l'ECF), situait très clairement les enjeux de la situation actuelle de la façon suivante : « La réorganisation du système de santé tend à mettre la psychanalyse en concurrence avec d'autres formes de psychothérapies, mais, plus globalement, il faut dire que la pente des réformes en cours tend à contrôler strictement, restreindre ou éliminer les approches psychothérapiques. » Comme le disait un directeur de réseau d'établissements psychiatriques, cité par Éric Laurent : « Il faut reconnaître que le médicament est la forme la moins onéreuse de soins. » Notre constat n'est pas nostalgique, il n'est pas non plus exagérément sévère, il correspond à une réalité dont même *le Figaro* s'alarme.

La psychanalyse n'est même plus le paratonnerre de la psychiatrie — elle en est la captive, réduite à occuper des « vacuoles » comme s'exprimaient nos collègues à la Conférence institutionnelle de l'ECF tenue le 19 janvier 2003.

Pourtant, la psychanalyse et la psychiatrie ne sont pas en opposition. C'est à partir de la psychiatrie allemande et aussi française, que Freud a forgé des catégories cliniques qui se sont constituées progressivement. En même temps, il les a subverties puis réintroduites dans la psychiatrie en tenant compte des concepts d'Inconscient et de transfert.

Lacan, d'abord psychiatre lui-même, pouvait accorder à Clérambault le beau qualificatif de *Maître*. Jean Delay et Henri Ey, par exemple, ont été des interlocuteurs estimés même s'il les a critiqués sans ménagement. Psychiatre, le Docteur Lacan l'a été jusqu'au bout : ainsi a-t-il continué sa présentation de malades à Ste Anne jusqu'aux limites du possible.

Par contraste avec la rigueur de Lacan dans ses exigences cliniques, la clinique syndromique, maintenant partout répandue, contribue à l'effacement des frontières diagnostiques et au brouillage de la discipline, au nom des politiques de la santé mentale.

Face à cette décrépitude, nous avons relevé patiemment le défi par un travail soutenu et incessant qui s'est poursuivi, sinon dans l'ombre, du moins dans une certaine discrétion, pendant plus de vingt ans.

En France, grâce à ces efforts, la situation de la psychanalyse dans l'orientation lacanienne est aujourd'hui fort différente de ce qu'elle était en 1981 lors de la création de l'ECF.

En particulier, les Sections cliniques, récemment renforcées par l'« Atelier de psychanalyse appliquée » ont diffusé sa formation chez de nombreux « travailleurs de la santé mentale » dont certains sont aussi psychanalystes, qui la prennent comme savoir de référence. Elle trouve sa reconnaissance dans les débats plus nombreux qui nous rapprochent, même si c'est d'une façon polémique, de nos ennemis d'hier. Elle s'est dotée d'institutions solides réunies autour de l'AMP (Association mondiale de psychanalyse), dans une logique du Un et du multiple.

Jacques-Alain Miller, qui forgeait pour nous le terme de Politique Lacanienne au cours de l'année 1997-98, clamait avec force déjà dix ans avant, que « le psychanalyste n'est pas un travailleur de la santé mentale » (cf. l'article « Santé mentale et Ordre public » paru dans *Mental* n°3). Récemment, il croisait le concept de Politique Lacanienne avec celui de Psychanalyse appliquée. Dans son « Tombeau de l'Homme de gauche » (paru dans un numéro récent du journal *Le Monde*), dans ses « Lettres à l'opinion éclairée », dans ses cours enfin, J-A Miller analysait le malaise dans la civilisation en montrant notamment qu'au nom d'une idéologie «de gauche » empruntée au passé, on pouvait aujourd'hui se tromper de cible.

Les idées « généreuses » des politiques de santé mentale qui voudraient assurer l'égalité de tous devant les traitements sont l'exemple même de ce qui doit être repensé en fonction des données de notre temps, sous peine de tomber dans une philosophie à la John Rawls : égalité de traitement pour tous par le médicament, et rien d'autre ! Plus un mot !

Notre pari qui s'accorde à notre observation, est que les concepts que J-A Miller systématise depuis quelques années, leur développement, leur entrecroisement, leur mise au travail produisent des effets concrets, et ne restent pas dans le ciel des Idées. Ils visent un but unique : que la psychanalyse retrouve la primauté qu'elle devait exercer sur les disciplines connexes. Ceci veut dire en particulier qu'elle ne veut plus servir de paratonnerre à la psychiatrie si celle-ci est serve de ce que Lacan déjà nommait dans *l'Acte de fondation* « les pratiques de récupération sociales ».

Parmi les résultats obtenus, citons l'annonce toute récente de la création, par l'ECF, d'un centre pratiquant la psychanalyse, et qui relève de la formation de l'École. Saluons cette décision historique qui mérite qu'on y réfléchisse, car elle est bien autre chose qu'une création d'institution « en plus ».

Ce n'est pas une simple réédition de la création de la polyclinique de Berlin, dont Freud avait bien saisi qu'elle visait à placer la psychanalyse sur l'orbite de la médecine. Il s'agit plutôt de l'envers de cette démarche.

Beaucoup parmi ceux qui ont préparé la Conférence institutionnelle ont évoqué le fait que cette institution serait une sorte de symptôme. Le Centre psychanalytique de consultation et de traitement est en effet un symptôme produit par l'École dans son lien à l'état de notre culture, mais nous pouvons d'ores et déjà en déchiffrer quelque peu le sens et donner place au « désir qu'il masque » pour reprendre une

expression de Lacan à propos du symptôme et de son interprétation.

La création du Centre opère dans la Section de psychanalyse appliquée de l'École, ce que la doctrine de la passe illustre dans le registre de la Section de psychanalyse pure, et ce que les récentes publications de J-A Miller, ou encore les discussions publiques menées par Éric Laurent avec des figures de l'IPA, comme Adamo Vergine ou Owen Renik, produisent dans la Section de recensement du Champ freudien. Nous considérons qu'elles constituent l'exemple même « du commentaire continu du mouvement analytique, de son articulation aux sciences affines et de l'Ethique de la psychanalyse qui est la praxis de sa théorie » dont Lacan formulait l'exigence dans son *Acte de fondation* (*Autres écrits*, p. 239).

Il s'agit bien, en créant ce centre, d'affirmer la présence de la psychanalyse dans la société française et, au-delà, dans le monde, sous la forme de la psychanalyse appliquée. Il s'agit de rien moins que de remettre la psychanalyse d'orientation lacanienne à sa place, qui est d'être au premier plan, et d'affirmer sa prépondérance clinique sur toute autre forme de soin. Il s'agit par-là même d'ancrer dans la civilisation et dans son malaise contemporain, le discours psychanalytique qui existe depuis Freud, et dont Lacan a produit le mathème, en appelant de ses vœux sa mise en œuvre.

Ce Centre, qui pour l'instant n'est qu'un lieu de la rue de Chabrol, un local à remplir, est une modeste réalisation en soi, juste une vacuole d'un nouveau genre, « vacuole de jouissance » comme Lacan se plaisait à désigner son fameux objet (a), mais qui, si nous savons faire avec elle, est promise à un grand destin politique.

Applaudissements.

Jacques-Alain Miller

Un mot. D'abord à propos du « commentaire continu du mouvement psychanalytique », il y a une pièce qui fait défaut au dossier, et, je le regrette, qui est le texte du dialogue que j'ai eu avec le professeur Widlöcher, Daniel Widlöcher, l'actuel président de l'IPA, ancien analysant de Lacan, le dialogue que j'ai eu avec lui en juin dernier, juillet, qui a été enregistré, qui s'est fait à l'initiative du professeur Grangier de l'hôpital Necker, qui est destiné à paraître dans une nouvelle publication *Psychanalyse et sciences humaines*. Et donc pendant deux heures, je ne sais plus, trois heures, nous avons dialogué devant un magnétophone ; ça a été transcrit ; j'ai pu amender les réponses ; le professeur Widlöcher l'a fait également ; ça ne m'est pas revenu. Je vous signalerai quand ça paraîtra ; je ne les trouve pas très pressé. J'ai proposé d'ailleurs que ça fasse l'objet d'une publication en petit volume, précisant que je n'insisterais pas si ça ne leur était pas agréable ; je n'ai pas eu de réponse, ni de l'un ni de l'autre. Je vais attendre encore un petit peu, et puis, il faudra bien compléter le dossier d'une façon ou d'une autre, au moins […] une exigence de commentaires continus du mouvement psychanalytique.

Deuxièmement, en effet, le projet de la rue de Chabrol marque une date. C'est un projet — le projet d'ouvrir un centre de consultation psychanalytique lié à l'École —, c'est un projet que j'avais entrepris

déjà il y a vingt ans, pour lequel je me suis déplacé dans Paris pendant six mois auprès d'un certain nombre d'instances — en vain. J'avais pensé ensuite que les choses n'étaient pas mûres, et, en tout cas, que j'avais mieux à faire que de mendigoter une aumône qui ne venait pas. C'est un grand moment pour moi que vingt ans après, et avec une certaine facilité en définitive, un lieu remarquable a été trouvé, son aménagement en cours, des collègues extrêmement mobilisés pour cela, c'est la preuve, enfin, que les projets ne sont pas faits pour rester des projets. Des projets qui restent des projets sont des utopies. Là, nous voyons une idée devenir ce que le président Mao Tsé-Toung […], pas populaire dans tous les milieux : la transformation d'une idée en force matérielle.

Alors, c'est de ça qu'il s'agit maintenant. Nous avons en quelque sorte accumulé des forces intellectuelles, des forces pratiques aussi, et depuis vingt ans, ça nous a fait des cheveux blancs. J'ai vu une photo de moi il y a 20 ans, qu'on m'a montrée hier : l'effort de poésie, et le reste, se marquent. C'est drôle. Je me suis trouvé beau, il y a 20 ans. Je ne m'en rendais pas compte à l'époque, mais je me suis trouvé un certain éclat, que j'ai tout à fait gardé. Mais enfin ! Donc, nous avons accumulé beaucoup de choses pendant vingt ans, et je crois que maintenant le moment est venu de prendre le mors aux dents, d'aller beaucoup plus vite, beaucoup plus fort, et de réaliser la culture, donc de passer la […].

Troisièmement — ça, c'est pour tempérer ce que je viens de dire —, depuis longtemps j'avais noté cette parole de Cocteau, qui est une réplique d'une de ses pièces, je n'ai pas la référence immédiatement : « Si le mystère nous dépasse, feignons d'en être l'organisateur. » C'est ce qui se passe, c'est ce qui finalement s'est toujours passé, c'est ce qui se passe quand quelque chose survient, qui compte. Lacan disait que, au fond, son nom avait surnagé parce qu'il s'était imposé comme une pierre de discorde, aussi de discorde, parce qu'au fond il avait laissé passer à travers lui des forces qui le dépassaient. Je crois que c'est le cas pour moi, pour le Champ freudien, pour l'Ecole de la Cause freudienne. Ce sont des lieux de passage pour des forces qui dépassent de beaucoup ce que nous pouvons concevoir. Et donc, le talent que nous pouvons y mettre est avant tout celui de feindre d'en être les organisateurs sans être dupe, nous-mêmes, excessivement de cette posture. Mais il y a de cela.

Bernard Cremniter

J'espère d'abord que pour cette fois-ci je ne vais pas piquer de petit roupillon, mais, enfin, c'est de plus en plus rare, heureusement.

Il se trouve que j'ai travaillé, au début de mes études, dans une École où l'on avait beaucoup insisté pour que j'aille enseigner parce que c'était une création. On m'avait dit qu'il s'agissait d'enfants difficiles, et ils étaient si évidemment psychotiques qu'on ne pouvait pas avoir de doutes à ce sujet. Pourtant, la notion d'enseignement était respectée dans sa forme. Le directeur était psychanalyste. Tout se passait dans sa maison, aussi bien l'École en question que ses patients que l'on voyait monter à l'étage. Il apparaissait à mes yeux comme un extra terrestre. Il n'expliquait rien. Les rencontres avaient lieu au déjeuner, mais elles portaient sur autre chose que sur la

pratique. Cet homme savait que j'avais déjà rencontré la psychanalyse. L'ambiance était très bonne, et j'ai été surpris de m'adapter à ce que ce dispositif pouvait avoir d'étrange à mes yeux. Ce monsieur qui dirigeait, et qui avait créé l'institution, avait une forte personnalité. Il m'avait aussi expliqué qu'il était lacanien, ce qui m'avait impressionné d'autant plus. J'ai été surpris, aussi, qu'il intervienne si peu, et tout ce que ceci peut avoir eu de réalité et de consistance, même si, avec le temps, c'est un peu comme un rêve ancien, peut se ramener à une sorte d'initiation à ce que plus tard j'ai entendu Lacan appeler un « désir décidé ». C'était simple et cependant évident.

Je termine par une anecdote : un jour, plusieurs enfants du groupe devaient venir dans mon quartier. Ils ont sonné à ma porte, et le leader du groupe, un puissant gaillard de quinze ans, a regardé mes enfants, et m'a expliqué, tout en dégustant le thé à petites gorgées, devant les autres nullement étonnés, qu'il pourrait très bien les étrangler. Un tel propos n'était pas une menace. Était-ce de la poésie ? Il y avait là, en tout cas, un énoncé de pure logique, et l'ensemble du groupe a conservé à l'auteur de ce propos le même respect que par le passé. Lacan avait transmis à l'analysant que fut Mr Chassagny, le directeur, ce qu'il fallait pour l'on ne recule pas devant la psychose.

Cette expérience ne constitue pas un modèle, mais Lacan savait certainement ce qui se faisait là, et il n'y a sans doute pas eu beaucoup de personnes en France, si loin dans le temps, capables de s'engager ainsi dans ce domaine. Finalement, l'institution n'a pas gardé cet appareil trop rudimentaire : elle a évolué vers un hôpital de jour.

Dès cette époque, donc, le public nous attendait sur le terrain de la psychanalyse appliquée. Avec le temps, cette attente s'est répandue et elle est aussi beaucoup plus argumentée. On sait aussi que Lacan lui-même, dès longtemps, n'avait pas méconnu l'importance de la pratique : il avait qualifié la psychanalyse de *praxis,* et il avait même été jusqu'à faire un sort au terme « appliqué », vertu guerrière selon l'ouvrage de Jean Paulhan, *Le guerrier appliqué.*

Mais, en donnant tel ou tel éclairage à la psychanalyse appliquée, Jacques-Alain Miller aborde cependant une zone éventuellement pratique, et qu'il a par conséquent reconnue comme aride, l'aridité paraissant peu compatible, au premier regard, avec l'effort de poésie. Dans la psychanalyse pure, c'est l'analysant qui fait le gros du travail, qui est poète, qui est créatif. Mais dans la psychanalyse appliquée, à qui confier cet effort ? Félix Guattari, par exemple — et Jean Oury n'était pas le dernier à l'approuver — à Laborde, où toutes les tâches étaient partagées, s'en voyait dispensé : on lui accordait que sa fonction était de penser ; la vaisselle, c'était pour les autres. C'est reconnaître qu'il faut laisser certaines places vides, et la figure du moine soldat, du combattant mystique n'a rien d'exceptionnel ni de récent. Les jésuites accordent à la retraite une importance première, pratique reprise du parcours de St Ignace. L'aridité n'est guère enviable à qui ne sait pas laisser sa juste place à l'effort de poésie. Dire qu'il faut laisser du vide n'a rien d'original, mais qui peut se vanter

de n'avoir jamais méconnu ce qui paraît si simple à réussir ?

Lacan savait cela, qui admettait que la pratique est un domaine aléatoire, avec des résultats imprévisibles et qui a fini par accepter de dire qu'une pratique n'a pas besoin d'être éclairée pour être efficace. Pas besoin d'être éclairée pour être efficace, oui, mais toute médaille a son revers. Qu'on néglige l'orientation, et c'est : Pan sur le bec !

Le praticien de la psychanalyse appliquée sait plus ou moins qu'il peut toujours passer par un stade d'arroseur arrosé. De cette efficacité-là, on a aussi de multiples exemples. Cette incertitude de la pratique accompagne un certain sentiment de dévalorisation face aux certitudes théoriques, qui sont d'ailleurs souvent imaginaires elles aussi.

Ces incertitudes, ces dévalorisations, peuvent ouvrir la voie à ce qui a été qualifié avec élégance de *symptôme pour l'institution* qui revient toujours, dans des formes variées, à un appel plus ou moins déguisé à quelque vaine et hasardeuse recherche de lettres de noblesse. C'est dans ce cadre qu'il faut replacer certaines visées qui peuvent faire de vous non plus un poète mais un poème. C'est le Bourgeois Gentilhomme, et c'est aussi bien ces psychanalystes New-Yorkais de l'IPA décrits dans cette enceinte même comme se munissant d'une série du même costume pour être bien assurés d'offrir toujours une même apparence à jamais stabilisée. Tous ces costumes valent aussi et prêtent le flanc aussi bien lorsque le costumé, c'est nous-mêmes, nous dont Jacques-Alain Miller rappelait que nous sommes, comme les jésuites, comme le Bourgeois Gentilhomme lui-même : des hyperactifs.

Ce costume d'hyperactif, comme avec Molière ou l'ipéiste New-Yorkais, peut très bien n'être pas tellement étanche à qui s'arrose lui-même. Il y faut quelque chose de plus, et qui revient sans doute à revêtir une forme de docilité devant les nécessités du pratique. Le pratique n'est pas tendre envers qui veut trouver là l'imaginaire des lettres de noblesse. Pour dire cela d'un mot, allons à l'essentiel : il faut faire ce pourquoi on est fait. Lorsqu'on est dans le registre pratique, il ne faut jouer ni au théoricien ni au psychanalyste. Cette orientation n'est pas naturelle, et le type de prose qu'on fait sans le savoir irait parfois, tout à l'inverse, à trop vouloir se pousser du col. Une telle discipline ne s'obtient pas forcément du premier coup, et Lacan, parfois consolant, n'a-t-il pas dit : il faut du temps pour se faire à être.

Acceptons donc l'aridité du monde pratique, et livrons ici un fragment de la mise en place, ces derniers mois, d'une autre expérience de création. C'est une structure d'accueil dite expérimentale qui est une résidence long séjour pour psychotiques adultes.

Ces patients viennent de l'hôpital. Ils y ont parfois vécu longtemps, contrevenant ainsi à ce qui veut qu'un hôpital n'ait pas vocation à devenir un lieu de vie. On devrait n'avoir à s'hospitaliser que pour des laps mesurés mais certains séjours se prolongent. Comment repartir de l'avant ?

Cette résidence voulait être un établissement chaleureux, mais il fallut aussi penser les choses en fonction de personnes qui avaient derrière elles, à cause de ce long

passé hospitalier, à cause aussi de ce que cela institue de vide existentiel, un appel à retourner toujours vers cet hôpital où pourtant, et de cela on est sûr, là, ça n'est pas.

Nous ne décrirons pas dans le détail ce qui est au principe de cette expérience, mais par le biais de séjours plus ou moins longs, de réhospitalisations plus ou moins fréquentes, par un choix de population où la psychose infantile, habituée à l'institution, vient tamponner ce que la psychose adulte peut avoir de propension à la rechute, on assiste à un travail dont on pourra probablement rendre compte de façon raisonnée et qui témoigne de ce que la mise en place de cette institution n'est pas considérée aujourd'hui comme abusive. Vivent là des personnes qui viennent y déposer pour un temps la poussière de leurs chaussures, mais son orientation lacanienne est ainsi faite que l'on retiendra probablement que, parallèlement à l'histoire des personnes, s'y sera déroulée aussi une histoire des significations, et au-delà d'elle — c'est un espoir — une histoire des signifiants.

Applaudissements.

Jacques-Alain Miller

J'ai entendu Bernard Cremniter, de l'École de la Cause freudienne, dimanche, et l'autre dimanche, et j'avais été sensible au changement de ton, de manière, chez lui, et je lui ai demandé de rédiger quelque chose. J'ai suivi les étapes de la réécriture, et je crois qu'il a vraiment produit quelque chose de mémorable, d'étonnant.

Je pense d'ailleurs que toute cette séquence, nous pourrions la publier dans *Élucidation*, dans le prochain numéro ou dans le suivant, puisque le prochain est déjà assez chargé. Je crois, enfin, qu'il faudra relire les textes, et en particulier celui de Bernard Cremniter, qui pour moi recèle pleins d'échos, résonances, […].

Pour faire la liaison j'évoquerai un petit texte de Baudelaire auquel j'ai déjà fait allusion, je crois, qui s'appelle « De l'héroïsme de la vie moderne », qui est un texte qui est inclus dans *Le salon de 1846*.

C'est un texte qui se termine d'ailleurs par un éloge de Balzac comme étant le plus poétique de ces personnages. C'est un texte qui consonne avec cet effort de poésie que j'ai pêché devant vous au moment où il a surgi dans le texte des *Illusions perdues*. C'est, en effet, l'effort de Baudelaire comme de Balzac, ou comme de Manet, au moment où la modernité affirme sa prise sur le monde et sa puissance de remaniement en profondeur des conditions de l'existence, et en même temps cerne, délivre un réel inédit jusqu'alors. C'est leur effort de soutirer à ces formes éprouvées comme misérables, épouvantables de l'existence, de leur soutirer ce qu'elles recèlent néanmoins de poétique et de heureux, leur soutirer leur puissance de joie. Et ça consiste à dire que la vie aujourd'hui n'est pas moins intéressante qu'elle le fut, qu'il y a sans doute à respecter la nostalgie mais que la nostalgie est aussi une bêtise. Elle est aussi ce qui voile la puissance — j'ose à peine le dire dans ce lieu austère —, mais enfin risquons ça : la splendeur du présent. Nous sommes splendides. Nous sommes splendides, mais nous ne nous en rendons pas compte, ou on s'en rend compte 20 ans après quand je

vois les photos. Donc, nous sommes splendides là aujourd'hui, maintenant, et aussi bien dans toutes nos activités, les plus exaltées comme les plus modestes.

C'est ce que communique Baudelaire. C'est pour ça que j'ai toujours aimé Baudelaire. Il commence par évoquer le sempiternel discours sur la décadence des mœurs : ce qui fut n'est plus ce qui est ; le niveau baisse, tous les jours, il baisse ; l'Histoire dévale une pente absolument abominable. L'homme des cavernes, quel bonheur ! Il avait tout ce qui lui fallait. Bon. Mais enfin disons les choses, mais enfin le déclin des mœurs, et Baudelaire dit : « Il est vrai que la grande tradition s'est perdue, et que la nouvelle n'est pas faite. — *C'est assez brillant comme situation pour la psychanalyse, parce que la grande tradition nous ne nous faisons pas trop d'illusion à son propos. Voilà le commentaire, je le lis pour le plaisir.* — Qu'était-ce que cette grande tradition, si ce n'est l'idéalisation ordinaire et accoutumée de la vie ancienne ; vie robuste et guerrière, état de défensive de chaque individu qui nous donnait l'habitude des mouvements sérieux, des attitudes majestueuses ou violentes. Ajoutez à cela la pompe publique qui se réfléchissait dans la vie privée. La vie ancienne *représentait* beaucoup ; elle était faite surtout pour le plaisir des yeux, et ce paganisme journalier a merveilleusement servi les arts. »

Donc, l'idée de Baudelaire est de démontrer que la vie moderne a aussi son côté unique, qu'elle n'est pas moins féconde que les époques anciennes en motifs sublimes. Et que toutes les époques ont leur beauté, et il donne une doctrine, au fond, très précieuse du rapport entre une vérité éternelle et les formes transitoires que cette vérité éternelle peut revêtir au cours du temps, et aussi bien sans doute un réel transhistorique et les masques divers dont il peut mentir au partenaire de chaque époque.

Les rapports, là, entre la vérité et ses formes, entre le réel et ses masques, seraient à préciser. Mais n'entrons pas dans le mathème, laissons-là le poète.

« Toutes les beautés contiennent — *c'est la doctrine romantique qu'on trouve aussi chez Stendhal.* —, toutes les beautés contiennent, comme tous les phénomènes possibles, quelque chose d'éternel et quelque chose de transitoire, — d'absolu et de particulier. »

C'est tout simple, mais c'est dire qu'aussi on vit sa vie sur deux plans : on la vit sur un plan éternel — on peut concevoir comme le plan du mathème, comme le plan spinoziste, comme on peut le concevoir d'une façon plus théologique —, et puis, on vit sa vie sur le mode contingent, le mode hasardeux. Voilà, là, il y a une figure double qui finalement se répercute dans le mathème de Lacan qui articule S barré et l'objet petit *a :* le S barré qui l'universalise, qui détache des particularités, et puis l'ancrage dans la chair et dans la jouissance de la chair. Au fond, c'est un avatar de ce grand binaire.

« La beauté absolue et éternelle n'existe pas, ou plutôt elle n'est qu'une abstraction écrémée à la surface générale des beautés diverses. L'élément particulier de chaque beauté vient des passions, et comme nous avons nos passions particulières, nous avons notre beauté. »

Alors, il explique comment l'habit noir avec chapeau haut de forme

qu'on trouve par exemple représenté enfin sur tel tableau de Manet, sur le tableau […] de Degas, *À l'opéra*, il y a un petit extraordinaire à la *National Gallery* de Washington, il explique pourquoi cet habit a aussi sa poésie, alors que c'est un habit évidemment qui n'a pas la diversité de chatoiement des costumes antiques, c'est un uniforme presque de la vie moderne.

« Remarquez bien que l'habit noir et la redingote ont non seulement leur beauté politique, qui est l'expression de l'égalité universelle, mais encore leur beauté poétique, qui est l'expression de l'âme publique ; — une immense défilade de croque-morts, croque-morts politiques, croque-morts amoureux, croque-morts bourgeois. Nous célébrons tous quelque enterrement. »

Là, il y a quand même un peu plus de couleurs. Vous lirez ce texte qui est court et qui nous révèle ceci — il faudrait que je mette ça en exergue le jour où je commencerai la publication de mes Séminaires, je mettrais ça en exergue peut-être — : « La vie parisienne est féconde en sujets poétiques et merveilleux. Le merveilleux nous enveloppe et nous abreuve comme l'atmosphère ; mais nous ne le voyons pas. » Et ça se termine sur un envoi à Balzac : « Car les héros de l'*Iliade* ne vont qu'à votre cheville, ô Vautrin, ô Rastignac, ô Birotteau, — … — et vous, ô Honoré de Balzac, vous le plus héroïque, le plus singulier, le plus romantique et le plus poétique parmi tous les personnages que vous avez tirés de votre sein ! »

Bon, Serge Cottet, un des plus poétiques parmi nous.

Serge Cottet

Optimisme institutionnel

Il y a une actualité pour traiter du problème de la création d'une institution psychanalytique. Cette actualité pour l'École est aussi dans l'air du temps comme en témoignent différentes revues spécialisées.

Je me suis récemment inscrit dans un débat qui prend en compte l'opportunité comme les difficultés de la pratique psychanalytique dans les institutions. On demande même si l'analyste n'est pas le plus authentiquement lui-même « loin du divan ». En effet, on peut souligner le décalage qui existe entre un exercice orthodoxe de la psychanalyse en cabinet avec la clinique contemporaine : nouveaux symptômes, demandes thérapeutiques d'urgence, souffrances auxquelles ni la médecine, ni la psychiatrie ne peuvent ou ne veulent répondre, et qui laissent le psychothérapeute seul et démuni. Les analystes ont à réaliser un *aggiornamento* s'ils veulent répondre à ce défi et ne pas être débordés par les pratiques pseudo-scientifiques de conditionnements divers.

Nous voulons nuancer ce point de vue. Il y a, d'abord, à répondre au cliché qui prétend que l'appareil conceptuel de la psychanalyse, ainsi que ses finalités, ont été conçus pour le divan, pour le névrosé, sous transfert… Le réel de la clinique y fait-il opposition ? Existe-t-il une loi tendancielle du genre : plus on s'éloigne du divan plus on se rapproche du réel, ce réel difficile à symboliser dont témoigne la psychose, l'autisme, la toxicomanie, la délinquance, etc. Si on échappe au cadre dans ces conditions, la doctrine nous est-elle moins utile

pour déchiffrer ce dont il s'agit ? À la SPP, par exemple, l'invasion de la clinique par le « borderline » subvertit la doctrine de fond en comble (cf. *Élucidation* n°5). Ces décalages sont encore plus sensibles dans les institutions où nombre d'obstacles à la pratique psychanalytique existent, d'ordre administratif et politique. Si l'on ajoute ces discrépances institutionnelles au problème épistémologique soulevé, on n'est pas loin de l'adage célèbre que critiquait Kant : « Il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique, cela ne vaut rien. » (1793). Si nous appliquions ce cliché à la misère du monde, qui pourtant nous sollicite et nous appelle, il y aurait lieu d'utiliser d'autres instruments, à moins de s'en priver carrément pour n'en retenir qu'un seul, universel et tout terrain : l'écoute.

Posons qu'il y a une sorte de malentendu entre les institutions et la psychanalyse. On a déjà montré que l'antinomie entre le cadre et les principes de l'acte analytique ne constitue pas l'obstacle essentiel. Le malentendu, depuis toujours, porte sur le rôle attribué à la carence de l'Autre réel, familial ou social, dans la production du symptôme. C'est toujours sur fond de carence de l'Autre de l'environnement que les institutions de la santé mentale s'édifient. Elles sont réparatrices. Les *Blessures symboliques* de Bettelheim constituent un paradigme de cette orientation. Cette situation invite plus à la psychosynthèse qu'à l'interprétation de l'inconscient. Les institutions portent la trace de cette carence et de ce qui s'y substitue, lisible dans leur dénomination même : asile, aide sociale à l'enfance, Bapu (Bureau d'aide psychologique universitaire). L'intuition dominante est qu'on oppose à un réel sans lois un cadre, une réglementation, la garantie d'un Autre bienveillant qui en est l'antidote.

Dans les années 60, les institutions sous influence psychanalytique comptaient remédier à ces carences par des dispositifs de suppléances relationnelles. Récemment, mes collègues Éric Laurent et Dominique Wintrebert, dans une publication interne de l'École de la Cause freudienne, et Daniel Roy, sur le site internet, ont décrit les fondements de la psychothérapie institutionnelle comme suppléance à l'Autre introuvable, mise en place d'un Autre consistant (la clinique de La Borde par exemple). J'ai moi-même été stagiaire en 1974 dans un lieu affilié à l'institution de Maud Mannoni à Bonneuil, sorte de « communauté de nuit » qui accueillait les mêmes enfants qu'à Bonneuil. L'institution dite éclatée prenait le contre-pied de l'environnement des enfants psychotiques, autistes ou arriérés jusque-là victimes de la symbiose maternelle. C'était aussi la réplique inversée de l'hôpital psychiatrique, agent d'un redoublement de l'aliénation du fou dans un statut ségrégatif et dans un cadre répressif. Institution éclatée aussi par ses connexions avec le dehors, au lieu d'être seulement organisée du dedans : le jardin, le zoo, le matelassier, le berger cévenole, considérés comme véritables agents thérapeutiques.

Dans la mouvance de l'époque, marquée par l'anti-psychiatrie, on opposait volontiers les lieux de vie aux institutions psychothérapeutiques. On avait à l'œil les psychanalystes eux-mêmes, suspects de vouloir occuper le sommet de la hiérarchie. Les

analysants plutôt remplaçaient les analystes. Des transferts sauvages n'en existaient pas moins, que les éducateurs et les stagiaires avaient à gérer en fonction de l'équation personnelle de leur névrose.

Cette position s'accompagnait logiquement d'une mise en cause des spécialistes trop amis et trop près du divan. M. Mannoni l'écrit ainsi : « Psychiatres et psychanalystes français se sont abrités derrière des objections théoriques justes [contre l'anti-psychiatrie – *NDLR*] pour mieux se refuser à l'écoute d'un matériel clinique rare »[1]. Ce point de vue, cohérent pour l'époque, ne l'est plus aujourd'hui si l'on veut penser le réel de la clinique dans sa spécificité par rapport aux schémas environnementialistes.

Au triple point de vue clinique, épistémologique et politique, on peut dessiner les contours d'une institution animée par des principes opposés.

Premièrement, sur le plan clinique, on peut revendiquer la possibilité de l'acte analytique, là même où le cadre ne paraît pas adéquat. Nous avons l'exemple de nos collègues belges qui traitent la question du transfert de manière à ne pas diviser l'institution en évitant justement la position d'omniscience de l'analyste. La revue *Che vuoi ?* n°17 — dont le titre est « Loin du divan ? Des psychanalystes dans des structures de santé » — défend un point de vue exigent sur la place du psychanalyste en institution. Le psychanalyste y est décrit comme résistant aux structures institutionnelles établies. Danièle Lévy, dans la lettre que publie *Élucidation* en réponse à mon commentaire du numéro 5, montre « comment et à quel prix le discours analytique peut prendre place dans des lieux dévolus à d'autres discours et qui semblaient jusqu'ici l'exclure ». En effet, le psychanalyste ne s'excepte pas du réel comme impossible à supporter. Elle ajoute : « Lieux et institutions, cadre défavorable à la parole, facilement hostile à l'analyste et dans lequel les transferts sont multiples et les passages à l'acte constants. » Nous ajoutons que si à l'impossible nul n'est tenu, il n'est pas inutile d'élucider les limites du langage sur le réel dont il s'agit.

Deuxièmement, du point de vue épistémologique, on serait mal inspiré en basculant dans un anti-intellectualisme suspicieux à l'égard du concept de formation, et en contestant l'actualisation de la psychanalyse appliquée à la thérapeutique. Aucun « triomphalisme conceptuel », il est vrai selon l'expression de Danièle Lévy, n'en garantit le résultat. Il ne nous paraît pas opportun, en revanche, d'affirmer que « le registre de l'application d'une théorie ou d'un protocole ne peut être dit analytique »[2]. Sans doute, faut-il s'entendre sur psychanalyse appliquée. À tout le moins, on ne saurait rejeter la formation clinique au profit de « l'expérience intersubjective », voire au désir du psychanalyste. En effet, le même auteur affirme : « Le fait du transfert s'impose et s'interpose entre la théorie et ce dont elle a à rendre compte. C'est pourquoi l'expérience psychanalytique demeure singulière, "intersubjective". »[3].

[1] Mannoni, M., *Enfance aliénée*, Paris, 10/18, 1972, p. 12.

[2] *Che Vuoi ?*, n°17, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 75.

[3] *Ibid.*

Outre que c'est justement le transfert qui fait obstacle à toute intersubjectivité (axiome lacanien qui devrait faire l'unanimité des psychanalystes), on ne peut reconduire encore une fois l'anti-intellectualisme de Maud Mannoni pour qui « la théorie peut jouer chez l'analyste comme une défense contre l'écoute de ce que dit l'analysand »[4].. Maladie infantile de la psychanalyse peut-être, il reste que « savoir entendre » fait partie du problème toujours actuel de la transmission de la psychanalyse. J'ajoute que l'« application » ne consiste pas à faire entrer les grosses chevilles du symptôme dans les petits trous de nos catégories. L'invention va de pair avec la déformation des concepts si l'on veut saisir ce qu'a de mouvant et de nouveau la clinique contemporaine. Il s'agit de maintenir la doctrine comme orientation et d'en distinguer la théorie comme élucidation d'une pratique par des outils *sui generis*. En ce sens, la théorie n'est pas limitée par le réel au sens où la matière, chez Aristote, peut résister à la forme, au nombre, aux intelligibles. Les limites de l'acte méritent d'être articulées si le réel ne répond pas à nos intentions. L'injection de sens inconscient a des limites. Il y a des sujets pour lesquels le signifiant interprétatif c'est, selon l'expression rappelée par J.-A. Miller, « Cause toujours, tu m'intéresses ».

Troisièmement, le point de vue politique se déduit de ces constatations. La politique de la psychanalyse n'est pas animée par l'anti-psychiatrie. C'est une rupture avec les années soixante-dix. Inutile d'opposer ségrégation à liberté, alors que l'institution psychiatrique redouble la misère du monde, en se révélant elle-même carente et abandonnique. C'est l'époque d'un laisser-tomber que l'Italie a initié, programmé et réglementé avec la loi Basaglia en supprimant l'hôpital psychiatrique, il y a plusieurs années déjà. Alors que le tissu institutionnel se défait, il arrive que l'institution maltraite en même temps les soignants par une surveillance administrative tatillonne. Il y a donc une pente suivie par la psychiatrie contemporaine qui révèle la misère de la clinique elle-même et rend obsolète le combat anti-psychiatrique. La situation du psychanalyste comme résistant au discours médical s'en trouve changée. On peut toujours maintenir le point de vue de la résistance comme le fait la revue *Che vuoi ?* et donc privilégier un discours contre un autre : l'analyste contre le discours du maître. Une politique d'infiltration et de pénétration du signifiant analytique prévaut alors sur les questions de formation. Cependant, cette incidence du désir de l'analyste risque de ne pas faire le poids s'il s'agit de s'opposer à la déferlante des psychothérapies qu'induit un ravalement de la psychanalyse, la dégradation de son acte réduit à la seule écoute, la pauvreté de la réflexion clinique. Il y a lieu de se battre sur le terrain de la compétence et de la garantie pour faire honte à des pseudo-thérapies qui ne comptent que sur la suggestion et la manipulation du transfert. Une politique de la résistance, si elle est nécessaire, nous paraît insuffisante. On ne peut se contenter de l'éthique freudienne pour qui « la voix de la raison est basse, mais elle ne saurait se taire tant qu'elle ne s'est pas fait entendre ». N'y a-t-il pas lieu de se

[4] Mannoni, M., *La théorie comme fiction*, Paris, Seuil, 1979, quatrième de couverture.

faire entendre par d'autres moyens que le murmure nostalgique ?

Résistance, oui, mais profitons de l'équivoque. On peut résister là où c'est possible, au sens politique du terme. On peut aussi créer des institutions qui ne résistent pas au discours analytique, au sens freudien du terme. S'agissant du réel de la clinique, on verra qui résiste le plus, si c'est le réel ou si c'est l'analyste aux deux sens du mot cette fois.

Pour autant qu'une institution expérimentale peut nous confronter à ce qu'a de plus réel le symptôme, et notamment le symptôme social, il faut admettre que l'on ne sait pas à l'avance les limites qu'il impose à notre acte. Vérifions ces limites plutôt que de bidouiller les concepts de la psychanalyse pour s'acclimater aux soi-disant états limites. Est-ce là une illusion ? L'extension de la pratique analytique en décidera. J'en profite pour conclure par une citation de Freud, justement extraite de *L'avenir d'une illusion* : « La psychanalyse est en réalité une méthode d'investigation, un instrument impartial, semblable pour ainsi dire au calcul infinitésimal »[5]. Je dirai que cet hommage rendu à l'infini au travers de Leibniz à qui J.-A. Miller se référait, il y a peu, nous sert de boussole. Pour autant que l'institution soit un monde, on s'orientera vers le meilleur des mondes impossibles.

Applaudissements.

Jacques-Alain Miller

C'est un texte que nous allons relire dans *Élucidation*, puisque je ne vais faire une longue transition pour qu'on puisse arriver au terme du programme d'aujourd'hui, peut-être même avoir le temps d'entendre Hugo Freda qui sera le premier directeur du centre de consultation de l'École. Si on n'a pas le temps, ce sera pour le début de la fois prochaine.

Il y a une brèche quelque part. Donc, il y avait un cercle enchanté qui nous maintenait non pas enfermé, mais enfin qui nous éloignait de certaines possibilités sociales ; il y a une brèche, je ne sais pas exactement où, je ne sais pas exactement pourquoi elle s'est produite. Il y a une brèche, et il faut foncer ; après, on voit. C'est la saine doctrine, c'est la saine tactique. On fonce et, après, on voit ; on essaie de voir un peu pendant, mais on n'essaie pas de tout comprendre et de tout savoir avant.

Donc, nous sommes dans une situation concernant ces institutions où la prudence c'est l'audace : la prudence est d'y aller maintenant, de ne pas attendre que cette brèche miraculeuse se referme — l'exploiter. Donc pour parodier une parole célèbre : Ne demandez pas ce que le Champ freudien peut faire pour vous, demandez-vous ce que vous pouvez faire pour le Champ freudien. Et ce que vous pouvez faire pour le Champ freudien, c'est, en effet, prendre au sérieux ce qui est le projet du Champ freudien depuis le départ, et qui correspond à cette époque qu'en Italie, pour me faire comprendre, j'ai comparé à *Rerum novarum* : il y a des choses nouvelles dans la psychanalyse. La vérité de la psychanalyse prend, s'apprête à revêtir des formes nouvelles qui nous surprennent nous-mêmes. Eh bien, c'est un beau moment, c'est un grand moment, essayez d'y être, essayons d'y être.

[5] Freud, S., *L'avenir d'une illusion*, Paris, PUF, 1971, p. 53.

Catherine.

Catherine Lazarus-Matet

" Baltimore au petit matin "

Quand Jacques-Alain Miller m'a demandé de dire quelque chose de l'institution, il m'a invitée à lier institution et poésie. L'effet paralysant fut immédiat. Cette invitation me parvint le dimanche 19 janvier en fin d'après-midi. Le matin s'était tenue à l'École la Conférence institutionnelle dont le thème, pourtant poétique, était : « Créer des institutions de notre temps ».

Ma pente naturelle à la poésie étant déjà réduite, à ce moment-là, elle s'était totalement évanouie. Le souci de la bonne marche de cette Conférence, une pointe d'angoisse, une nouvelle expérience avaient eu raison de mon inspiration. Pourtant une chose m'avait accompagnée, et même soutenue : l'enthousiasme de mes collègues.

Malgré cela, je ne voyais pas bien comment vous dire quelque chose de l'institution *with* poésie. Car s'il ne s'agit pas de l'éventuelle poésie d'une prose qui s'efforce de ne pas être convenue, mais de s'approcher de la poésie des effets créationnistes de l'acte analytique… Alors : Non, impossible. « Mais si, mais si ! » me dit Jacques-Alain Miller. Bon !

À Columbia, en 1975, Lacan parlait aux Américains de l'origine du principe de la poésie, la transmission orale, de voix à voix, avant l'écriture. Comment approcher un vrai dire sur l'institution voulue par l'École ?

Ce que j'appelle l'enthousiasme de mes collègues, c'est l'élan, parfois sollicité, parfois spontané, de chacun à apporter son tribut à cette réflexion de l'École, à lui donner consistance. Sans doute, cela m'a-t-il permis d'encore mieux mesurer l'enjeu pour la psychanalyse d'orientation lacanienne.

L'enjeu n'est pas mince, en effet. Il ne s'agit pas seulement pour l'École de créer des institutions. Il s'agit de créer du nouveau, pas simplement pour créer du nouveau, mais le nouveau est, comme l'a dit Éric Laurent, un pas en avant dans la disposition de la psychanalyse dans la civilisation.

L'enjeu, à l'heure des psychothérapies de masse, c'est l'avenir même de la psychanalyse selon nos vœux. L'enjeu est de contrer son absorption et son ravalement dans des pratiques à fort pouvoir abrasif.

Pour cela, il s'agit de faire sa place à la psychanalyse appliquée en institution, en préservant sa tension avec la psychanalyse pure.

Il s'agit de faire exister les lieux d'une pratique de la discipline du réel qu'est la psychanalyse lacanienne. Il en existe déjà, il s'en crée d'autres en ce moment. C'est vrai ! Le nouveau est subtil. Le neuf et le nouveau sont de faux jumeaux.

Et le nouveau doit marquer d'un acte ce pas en avant à franchir. Nouer en un ternaire anecdotique, un sujet, un acte, un concept, façon poétique qu'a eue Philippe de Georges de dire ce qui fait création.

C'est fait ! Le Conseil et le Directoire de l'École de la Cause freudienne ont permis l'ouverture prochaine par l'École d'un Centre de consultation et de traitement, à Paris. Cet événement fut annoncé en guise de clôture de la Conférence institutionnelle, clôture qui ouvre des horizons nouveaux.

L'École, elle aussi, a son nouveau symptôme, son institution,

unique en cela qu'elle relève de sa formation, comme l'a caractérisé Pierre-Gilles Gueguen. Ce n'est pas une institution de plus, mais, comme il a été dit, une institution plus-une, ou encore au-moins-une institution qui, au-delà de ce nouveau centre, répond d'une politique pour la psychanalyse appliquée dans notre monde, c'est-à-dire dans notre temps.

Poésie, où es-tu ? Plus-une, au-moins-une, politique, Conseil, Directoire, nous n'y sommes pas ! Ni secte, ni *start-up*, a pu écrire François Leguil. C'est bien mieux. Pourrais-je dire l'événement avec la poésie de Lacan ? « *The best image to sum up the inconscious is Baltimore in the early morning.* » La meilleure image pour dire l'inconscient, c'est Baltimore au petit matin. C'est ainsi que Lacan s'adressa en 1966 à un auditoire américain.

Soraya Tlatli, auteur du livre *Le psychiatre et ses poètes, essai sur le jeune Lacan,* ouvre son avant-propos par cette phrase. Elle ajoute : le public fut « sans doute transi de stupéfaction ».

Saurai-je inventer une si gracieuse définition pour l'avenir de la psychanalyse, si ce n'est l'accueil de la bigarrure des passants, entre le marché Saint-Quentin et le Fort Chabrol, et au-delà. Mais c'est insuffisant car, cela, nous le faisons déjà.

Par cet acte, l'École sera changée, le paysage aura de nouvelles nuances.

S'inscrira-t-elle dans le trou creusé par la poésie coudoyée par « la familiarité des humbles langages », comme Balzac l'écrivait à propos de Walter Scott ?

Mais je reviens à l'élan de mes collègues à nourrir cette réflexion de l'École. M'ont été adressés de nombreux textes, variés, pris dans l'angle de vue de chacun, dans son style. J'étais emportée à vive allure par le trop, T-R-O-P. Au galop même. Mais le choix fut de tout faire connaître et de laisser les perles apparaître.

Inutile de faire ici une parure de ce qui s'est dit. L'effet fut autre, les perles se sont rencontrées pour mieux définir le projet de l'École. Ses conséquences nécessaires pour être au plus près du discours analytique et se donner les moyens de décompléter chaque lieu de l'expérience (réseau, laboratoire d'études, formation, conditions de garantie). Des mots qui sifflent un air qui nous est familier, mais qui sont autant d'effets de création à développer.

« Parfois je ne suis pas psychanalyste. » Cette formule de Véronique Mariage fut reprise par Antonio Di Ciaccia qui mit l'accent sur l'aspect intermittent du psychanalyste, instauré tel par son acte, discontinu.

Dans ce nouveau centre de consultations, tous les consultants seront analystes, mais pas-tout analystes. Je m'amusais de ces variations autour du tout et du pas-tout, et écrivais, à la manière d'une histoire pour enfants, l'histoire d'un psychanalyste qui consulterait dans ce nouveau lieu. Je l'envoyais à Jacques-Alain Miller, en manière de plaisanterie, pour lui montrer ma maigre verve. Il me demanda de vous la lire. Par chance, ce fut partie remise. Mais nous y voilà !

C'est l'histoire d'un combattant de l'armée du hors-sens, pour reprendre une expression de Jacques-Alain Miller.

C'est l'histoire d'un analyste qui ne retourne pas à la psychothérapie institutionnelle, critique adressée au n°17 de la revue *Che vuoi ?* et à

Daniel Lévy, par Serge Cottet.

C'est l'histoire de nous tous, pas tous peut-être, nous qui sommes, comme l'a dit Jean-Pierre Klotz, des institutions à nous seuls.

C'est l'histoire d'un analyste qui ne recule pas devant les vieux symptômes, ni les nouveaux, sans les réduire à l'accueil des monosymptômes, ni refuser ceux-ci, tels que sa disposition et sa formation lui ont permis d'accueillir le partenaire-symptôme.

C'est l'histoire d'un analyste expert de la décomplétude, infatigable à se former, infatigable spécialiste du particulier.

Ce n'est pas tout…

« C'est Patou »,

C'est le titre de cette histoire. Patou, en un mot. Un nom propre.

C'est Patou

J'ai connu un psy qui s'appelait Patou. Ca tombait bien.

Il s'est fait embaucher dans le Centre de consultation où on ne prenait que des psy qui parfois ne l'étaient pas, psy, ni tout. Patou, ah !….le pas-tout psy !

Il est docteur, le psy Patou. Pas tout le temps non plus, parce que depuis longtemps, il a tout bien travaillé pour ne pas tout guérir. Mais il soigne tout, il traite, comme il dit, celui qui aime toutes les filles, celui qui ne les aime pas du tout, celle que tout tourmente, celle qui mange trop de tout, celle qui ne mange rien du tout, celle qui se plaint de tout, celui qui a mal partout, qu'entend tout dans sa tête ou qui comprend tout, celui qui ne dit plus du tout les voyelles, ou celle qui invente tous les mots, celui qui veut casser la gueule à tout le monde, celui qu'est tout rouge quand il cause, celui qui est tout tatoué, celle qu'a tout pour être heureuse — enfin ! c'est ce que son époux lui dit, quand, à bout, il ne peut rien du tout —, celui qu'a peur des loups, celui qui perd tout, celui qu'a pas de sous, celle qu'a trop de sous, celle qui vole des dessous.

Y en a encore tout plein des gens, des gens tout tristes, des tout gais, des très gays. Des gens qui ont tous un truc nouveau, pas du tout pareil, quand Patou les écoute. Il ne guérit pas tout, mais il traite tout, parce qu'il est poète,… seulement un peu. Son goût, à Patou, c'est la trouvaille, la surprise, les nouveaux visages, les moments cocasses, les rencontres. Il apprend toutes sortes de choses. On pourrait supposer qu'il sait tout. Pas du tout ! Il est fou, ce Patou !

Il traite tout, mais pas tout le temps. Il s'occupe de sa poule, mademoiselle Pourpatoute. Pour elle, il est aux petits soins. Mais pas tout le temps non plus. Sinon, tout fout le camp. Faut tout faire, le boulot et l'amour. Au début, il était ennuyé de ne pas tout guérir. Il le faisait à tout prix, même gratis. Alors, il a vu un grand psy, tout bizarre — trop génial ! —, qui lui a dit qu'il fallait dire tout ce qui venait, toutes les choses, toutes, sans tout trier. Et il lui a dit de mettre juste Patou sur sa carte de visites. Mais pas psy, pas pour tous. De toute façon, il ne faisait pas de visites, que des consultations, ça tombait bien ça aussi. Mais…que des consultations de tout.

Il reçoit de tout, de partout dans le monde, parce que maintenant tout le monde le connaît. Il dit des choses justes ! Il fait dire des choses justes! Il a fait une analyse, même qu'il y allait tous les jours, « même qu'y pleuvait » quand il

racontait tout, tellement il pleurait, Patou. Toutes les larmes de son corps ! Il pleurait parce qu'il ne pouvait pas finir toutes ses phrases. Pas toujours. C'était toutes des séances courtes.

Il a fait une analyse parce qu'il souffrait de tout. Non…. pas de tout, mais presque. Son père, pas du tout là à cause qu'il faisait du tourisme, sa mère pas du tout pas là, qui s'occupait de tout — il ne respirait plus du tout, Patou —, sa sœur qui lui chipait tout, son frère qui connaissait toutes les chipies du coin. Et l'oncle Jules ! Ca !…Vraie surprise ! …Tout ce qu'il a pu dire de l'oncle Jules ! Et puis, tout s'est presque évanoui, après tout ce temps. C'était tout, un tout petit truc, tout bête, tout marrant, finalement. Ca n'a pas tout changé, mais il ne souffre plus du tout. Encore un peu, mais il s'en fout. C'est qu'il sait y faire avec son symptôme ! Alors, il essaie de dire ça à tout le monde, de Saint Brieuc à Lampedusa, dans toutes les langues. Avec Patou, tous les jours, c'est la Pentecôte. Il essaie d'aller tout au bout de l'aventure dans son boulot.

Pas pareil, c'est jamais pareil. Parfois, il sait qu'il ne faut pas trop pousser. C'est qu'il a tout fait, tout lu, tout appris, pour savoir qu'il ne sait pas tout. …Ah ! Patou… Et il n'arrête pas du tout. C'est le désir, qu'il dit.

En fait, il souffrait, depuis tout petit, de s'appeler Patou. Son nom, c'était difficile. On se foutait de lui, partout. Mais son nom, c'était rien, parce que Patou, encore, ça va. Mais son prénom. Là, alors…Il s'appelle Vaurien, Vaurien Patou. Ca l'a marqué. Mais il a rencontré Lacan. Quand ? Quand il ne valait plus rien et que ça n'allait plus du tout. Depuis tout est tout apaisé, il n'est plus tout seul, il a tout plein de potes à l'École, pas la petite École, la grande, là où tout le monde voudrait s'appeler Patou. Il parle de tout ce qu'il fait, tout modeste qu'il est, et il parle même à tous ceux à qui il ne parlait plus du tout. Partout où il bosse, on a le respect.

Applaudissements

Jacques-Alain Miller
À la semaine prochaine.

Fin du *Cours IX* de Jacques-Alain Miller du 29 janvier 2003

Orientation lacanienne III, 5.

UN EFFORT DE POÉSIE

Jacques-Alain Miller

Dixième du *Cours*

(mercredi 5 février 2003)

X

Francisco Hugo Freda

De la place Clichy à la rue de Chabrol

À Paris, l'été est particulier, on n'est jamais sûr qu'il fasse chaud. C'est une différence avec Buenos Aires.

Ils avaient décidé de se rencontrer en septembre. Comme convenu, ils s'étaient appelés. L'endroit convenait aux deux. L'un vivait rue du Cardinal Mercier, à quatre cents mètres de la place Clichy. L'autre avait installé sa plate-forme rue de Navarin pour conquérir le Champ Freudien.

Ils s'étaient donnés rendez-vous à la brasserie Wepler, place Clichy, à midi trente. Ils auraient pu parler de peinture, mais ce ne fut pas le cas.

L'endroit s'y serait prêté. La révolution la plus importante de la peinture du XXème siècle prit son essor en ce lieu.

Le Bateau-lavoir, la période bleue étaient déjà loin, le cubisme s'imposait. Picasso et Braque se consacraient à rompre les formes constituées pour toucher l'essence même du tableau moderne. Ils inventèrent une nouvelle figure.

Seul Bacon, peut-être, a fait un petit saut en ouvrant la bouche d'Innocent X pour y trouver un Vélasquez invisible. Là sans doute gît le secret. Bacon inventa un nouveau visage en peignant Vélasquez, en peignant le peintre, car il peignit toujours le même. Son maître l'Andalou disait qu'il peignait la peinture.

Mais ils ne parlèrent pas de peinture. Lui, amenait des nouvelles toutes fraîches de Caracas, de Lacan, du voyage en avion, de la grande série qui s'organisait : les rencontres du Champ Freudien. L'autre lui parlait de la publication d'*Ornière?* en espagnol. Ils continuèrent de parler de mille et une chose, du hoquet de Lacan, du hoquet du séminaire *Le transfert*, des plats, de la différence entre la viande et le poisson. L'un évoqua les toxicomanes de l'institution qu'il dirigeait. L'autre, le binaire minimal, entre A et a, nécessaire pour construire tout texte digne de ce nom. La conversation s'accéléra. Il fallait partir.

Il demanda l'addition en même temps qu'un café. Il profita de l'occasion pour lui raconter une petite histoire. Pendant la révolution russe, le Tsar organisa une soirée. Un des invités lui demanda : « Qui va gagner la guerre ? » Le Tsar répondit sans grimacer : « Lénine ! » Le silence s'installa, la fête s'arrêta, les invités furent surpris par l'inattendu de cette réponse à laquelle était suspendu leur destin. La deuxième question ne se fit pas attendre : « Mais pourquoi Lénine ? » « Parce que Lénine pense vingt-quatre heures sur vingt-quatre à la révolution »

Ils se serrèrent la main et promirent de se revoir.

Quelques années plus tard, au cours d'une conférence sur la toxicomanie, un participant l'interpella : « Pour vous, psychanalyste, qu'est-ce qu'être directeur d'une institution ? » Il répondit sans réfléchir : « Penser vingt-quatre heures sur vingt-quatre à l'institution ! » Il s'étonna de sa réponse. Mais penser vingt-quatre heures sur vingt-quatre à la même chose, c'est pareil que de peindre toujours le même tableau ! L'insistance sur le même est l'une des

conditions de la création. L'insistance, c'est un des noms du désir.

Il se souvint du moment de la Place Clichy. Le temps avait passé mais n'avait pas entamé la fraîcheur du souvenir.

Le conseil de l'École lui demanda d'écrire de toute urgence un projet pour la création d'une institution. Pierre Naveau, Président de l'École de l'époque s'adresse à lui d'un ton aimable : « Il faut faire vite. »

Entre l'amabilité et l'injonction, la différence est presque inessentielle dans ce cas-là. Il aime ça. Il oublie le proverbe « la première idée est la bonne, il faut s'en méfier », et répond sans la moindre hésitation : « Je ferai parvenir un projet au conseil après le congrès de l'AMP à Bruxelles. » Il appelle des amis, Luis Solano, Bernard Lecœur, Fabien Grasser qui donnent immédiatement leur accord pour réfléchir au projet. Ils se retrouvent une fois par mois, chacun travaille de son côté, à son rythme. On se réunit, on discute, on élabore un plan de travail, on dîne et l'on continue.

Le moment est venu d'envoyer aux membres du conseil le projet de création de l'institution.

Le 29 juillet 2002, l'envoi est fait. Les quatre peuvent partir tranquilles en vacances.

L'interlocuteur de la Place Clichy, répond le 30 juillet, quelques heures après l'avoir reçu.

« Bravo ! J'ai bien reçu le projet, je le lirai attentivement.

Bien à vous,

JAM »

Septembre 2002 : Le conseil de l'ECF met la pression. Il faut faire les statuts, créer une association, réfléchir à un mode de fonctionnement adéquat, etc. Le groupe se réunit une nouvelle fois et revoit la copie. Le conseil de l'ECF est renouvelé.

Un nouveau groupe de travail se remet en place. Aux quatre premiers viennent s'ajouter le Président de l'École, P. La Sagna et le Directeur, J.D. Matet.

La machine s'accélère. Création d'une association loi 1901 : le Président de l'École s'en occupe. J.D. Matet mobilise le Directoire. Ils font les comptes, dégagent un budget de premier fonctionnement pour l'année 2003. « L'argent est là », dit J.D. Matet. Il demande qu'on établisse des budgets de première installation. Nous répondons en vingt-quatre heures.

Novembre 2002 : « Trouve un local ! » me lance P. La Sagna. À bon entendeur salut ! « Tu le veux pour quand ? » répondis-je.

Le Président ne se prive pas, il suggère qu'ouvrir pour le mois de mars, ce serait parfait.

Pari relevé ! Je dois trouver le local, c'est urgent. J'ai peu de temps. Je fais une petite étude de marché. Avec l'argent alloué, on peut trouver un local de 60 à 70 mètres carré. Pas plus. Je m'adresse à des agences, je demande à des amis, je parcours le 10ème, le 11ème, le 9ème arrondissement. Je trouve une pharmacie, libre, trop grande. Un très joli local dans un immeuble moderne. Le prix : quatre fois plus cher que le budget prévu.

re-bellotte, on recommence. Je délimite un périmètre pour cibler la recherche, il faut prêter attention au métro, qu'on puisse recevoir sans problème. Nous sommes déjà à la période des vacances de Noël. Toujours rien trouvé.

Le conseil insiste, il ne lâche pas prise. « Tu as trouvé un local ? » demande Philippe. «Alors Hugo, tu as le local ? » insiste Jean Daniel. Dernier espoir : l'espace Baccarat, rue de Paradis. Un beau local, petit, 60 m carré, pas très enthousiasmant. Je rentre à la maison. J'arpente la rue d'Hauteville, vers la place Franz Liszt. J'aime l'architecture de Paris, je me suis déjà perdu dans sa géographie en regardant les fenêtres des immeubles.

Rue de Chabrol, une pancarte indique « Bureau à louer ». Je m'arrête. Je veux rentrer dans l'immeuble. Impossible. Je prends le numéro de téléphone. À l'autre bout du fil, une voix me décrit l'appartement. Je veux un rendez-vous tout de suite. La dame est d'accord pour le lendemain. Un monsieur très aimable m'attend devant le 40 rue de Chabrol. Je parcours l'appartement, je le vois, 110 m carré. « C'est celui-là et pas un autre ! »

Noël arrive. Nous ne pouvons pas conclure l'affaire à cette période.

Janvier 2003. Deuxième rendez-vous rue de Chabrol. J.D. Matet, F. Grasser, le responsable de l'agence, tout le monde est d'accord. Il faut le louer. L'École et ses responsables prennent l'affaire en main. Le 31 janvier, le Directeur de l'École, mandaté par le Président, signe le bail. L'affaire est conclue. Je prends le téléphone pour remercier la responsable de l'agence immobilière de m'avoir fait confiance en me réservant ce lieu. Elle m'avoue son plaisir d'avoir pu coopérer, dans la mesure de ses possibilités, à notre aventure.

Le 1er février 2003, visite du chantier avec Corinne Ferté, ma fille Paloma et ma petite fille Liv. Couleurs de la peinture, déplacement des portes pour une meilleure circulation de la future équipe. Serrures dans les portes, blindage de l'entrée principale. Rendez-vous avec France Télécom pour vérification de l'installation. Etc.

Le directeur pense vingt-quatre heures sur vingt-quatre à l'institution. Des choses manquent, évidemment. Comment intervenir ? Auprès de qui ? Quelle équipe ? Un règlement intérieur ? Nous y travaillons. Le mois de mars, nous rentrerons dans le local, comme l'avait souhaité le Président de l'École.

Les lois du destin se tissent avec les règles du hasard.

Applaudissements

Jacques-Alain Miller

Hugo Freda arrive à rendre nos vies poétiques. Oui, je me souviens — moins précisément que lui —, je me souviens de l'entretien que nous avons eu place Clichy. Voilà, nous sommes sur la voie de nous intéresser à nous-mêmes. On peut taxer ça de narcissisme. Mais si c'est du narcissisme, disons que c'est du narcissisme bien compris. C'est du narcissisme utile et même louable, comme celui dont Lacan félicite André Gide, dans son écrit sur Gide, de ne pas tenir sa propre existence pour vaine, même si ça passe par un peu de vanité. Mais que c'est peut-être ce qui demeure de meilleur de l'esprit aristocratique.

L'idée que nous ne sommes pas indifférents, que nous ne sommes pas indifférents à nous-mêmes — c'est très difficile pour un sujet relevant d'une certaine structure, c'est très difficile pour lui de ne pas être indifférent à lui-même.

Nous ne sommes pas indifférents aux autres, avec un peu de chance nous ne sommes pas indifférents à l'histoire, et pour [un…] croyant, peut-être que je ne suis pas indifférent à Dieu. C'est ce que m'inspire votre exposé.

Pourquoi faire revenir ces détails, ces dates ? C'est un certain enchantement de soi-même, sans doute, ça enchante de soi-même, et en même temps en s'enchantant de soi-même, on a une chance d'enchanter la vie quotidienne, au lieu de la laisser s'effondrer dans l'ennui, la morosité, le « c'est toujours la même chose » et donc le sentiment d'une impuissance structurelle, d'une « impuissance », entre guillemets, de l'individu à avoir quelque incidence que ce soit.

Et, au fond, à travers ces petits détails, ce qui passe, c'est un sentiment tout contraire. Le fait que nous nous soyons rencontrés, que nous ayons échangé ces paroles, ces silences, que nous nous soyons revus, perdus, etc., à travers tout ça se tisse quelque chose qui compte, qui revient, qui se retrouve, et qui peut finir par avoir une incidence

pour beaucoup.

Autrement dit, c'est le sentiment très difficile sans doute à acquérir, peut-être ici faire un début d'une analyse, le sentiment de pouvoir faire une différence, non seulement le sentiment de sa propre différence mais aussi de pouvoir la projeter dans le monde, à travers une action : faire une différence.

Et il me semble que c'est dans cette direction que nous nous sommes engagés, l'École de la Cause freudienne mais, au-delà, l'ensemble du Champ freudien. Parce que si nous faisons ici, à Paris, quelque chose qui est en pointe, qui pour nous-mêmes est nouveau, l'expérience montre que ça a une valeur de paradigme, d'exemple, pour d'autres, en province française et à l'étranger. Donc, c'est appelé à un certain retentissement. Mais il faut que ça retentisse en nous aussi, et il me semble que ça appelle chez nous une conversion, si je puis dire, assez profonde. C'est ça que je voudrais essayer de toucher aujourd'hui sans bien savoir ce que je vais dire.

C'est du nouveau pour moi. Je ne peux que répéter les paroles que je mets en exergue du volume qui va finir par sortir, à la mi-mars, qui ne s'appellera pas comme j'ai dit précédemment. Il aura en exergue, le début du premier exergue, cette parole de l'empereur Julien l'apostat, citée par Kojève, que je redis à cette occasion : « Seulement, j'ai à vrai dire du mal à m'exprimer sur tout ceci : peut-être déjà parce que je suis pas encore moi-même tout à fait au clair là-dessus. » C'est dans cet état d'esprit que je m'exprime aujourd'hui, dans un certain état qui reste d'une certaine désorientation. Mais une désorientation aussi bien méthodique, cultivée, la désorientation qui est celle qui permet d'avoir une chance de voir les choses autrement que d'habitude.

Il y a une désorientation méthodique qui fait partie de l'orientation lacanienne. La désorientation méthodique, c'est celle qui vous reconduit à votre point de S barré, à votre point de non-savoir et de disponibilité aussi bien, et ce qui nous donne une chance de poursuivre, mais pas sur le chemin déjà frayé, pas sur celui que vous avez déjà frayé […] les mêmes choses sous un autre angle.

Et donc, je me suis inquiété en commençant cette année. Je me suis exprimé sur l'opposition que je sentais entre la modernité et la poésie.

Et j'ai donné libre cours à cette crainte, à cette déploration : il y a quelque chose dans la modernité qui est de nature à tuer la poésie. Et qui a été en effet une idée qui a habité le siècle qui nous précède, le XIXe et le XXe, y compris tous les efforts pour arriver à presser la modernité, pour qu'elle délivre quelques gouttes de poésie — le surréalisme a été ça, par exemple. Comment aujourd'hui en se promenant rue Lafayette, comment on peut être au pays des merveilles ?

Et puis, bien sûr, cet effort commençait peut-être, en tout cas se faisait entendre, son appel se faisait entendre de façon pressante déjà chez Baudelaire. Je vous ai cité la dernière fois le passage comme tant d'autres on pourrait évoquer de «l'héroïsme de la vie moderne », l'apprentissage, comment sauver tout de même la poésie dans la vie moderne qui lui est étrangère, qui la refuse.

Cette valeur donnée à la poésie, plus largement à la littérature, est en fait contemporaine de la modernité. L'idée que nous avons de la littérature peut comporter une partie de divertissement, mais en comporte une autre d'absolu — l'absolu littéraire a eu ses chantres pendant deux siècles. Une littérature porteuse d'absolu et une valeur refuge de la modernité.

Cette idée, cette notion de la littérature, le mot lui-même avec cette valeur, la valeur que nous lui donnons aujourd'hui, n'a émergé que dans la seconde partie du XVIIIe siècle. Je l'ai vérifié encore dans le *Dictionnaire étymologique de la langue française*. Le moyen français qui utilise « littérature » au sens d'érudition, connaissances acquises, savoir issu des livres, c'est encore l'acception du mot au XVIIe siècle avec le sens métonymique de « ensemble des gens de lettres ». Et il

faut attendre la seconde moitié du XVIIIe siècle pour voir apparaître le sens moderne « d'ensemble d'ouvrages publié sur quelque chose » et surtout celui « d'ensemble des œuvres, des textes relevant des belles lettres » dont l'attestation précise demeure difficile à établir.

C'est au moment où la révolution industrielle commence à faire sentir ses effets, et d'autres coordonnés, que en même temps le bien écrire, le bien dire, prend consistance et va être chargé d'une autre valeur, d'une valeur aussi bien de protestation et de prophétisme, de protestation contre la vie moderne et de prophétisme de l'avenir, de préservation de l'essentiel, au fond, de l'âme.

La référence que l'on peut donner qui est restée d'ailleurs pour nous, c'est l'article de Roland Barthes sur Voltaire, Voltaire le dernier écrivain heureux, et qui traduit, en lui donnant une figure, le mouvement qui va déporter l'écriture littéraire loin du bonheur, et lui faire prendre en charge, bien plus le malheur, la séparation et le mal — pas les fleurs du bien, pour les fleurs du mal —, c'est la séparation, c'est l'étouffement par la vie moderne et en même temps les efforts pour réintroduire vaille que vaille, sauver la poésie dans [notre existence…].

Alors de là, il y a deux voies qu'on pourrait suivre. D'une part, la relation entre la science et la poésie, en considérant que la rupture se fait avec l'émergence du discours de la science et sa prise progressive sur le monde, son émergence disons au XVII° siècle, et la prise qu'il affirme sur tous les secteurs de l'existence à partir du début du XIX° siècle, et dominant les deux siècles qui suivent.

Il y a un premier thème donc qui est en quelque sorte la science et la poésie, qui pourrait être conçu en symétrie au texte de Lacan qui est le dernier du recueil des *Écrits* « La science et la vérité ». En effet, il y a une proximité ici, puisque la poésie est supposée sauver de la vie moderne, du monde fabriqué par la science, sauver ce qui peut être sauvé de la vérité.

Au fond, d'emblée en effet on peut dire que l'émergence du discours scientifique déjà efface toute une partie dans le savoir, toute une partie de la poésie du savoir. Il y a quelque chose des [règles] de la Renaissance, des savoirs loufoques, qui nous apparaissent comme loufoques, du XVI° siècle, qui se trouvent effacés, balayés, par l'incident du savoir proprement scientifique. Pensez à ce que pouvaient être les […bestiaires], à ce que pouvait être les traités de physique, enfin de la physique du monde, avant que ne s'impose le discours de la science. C'est une coupure épistémologique qui a été beaucoup travaillée, qui a été mise en valeur par Koyré, qui a été reprise aussi bien par Thomas Kuhn aux Etats-Unis, que par Foucault dans *les Mots et les choses*. On la trouve chez Bachelard également. [Ça] contraste volontiers, l'exubérance des formes imaginaires du savoir au XVI° siècle, puis tout un monde qui disparaît, qui devient une curiosité, et la croyance […].

Donc, déjà, entre XVI° et XVIIe on observe cet engloutissement de tout un univers poétique, ou de multiples univers poétique, un abrasement, un désenchantement du monde.

Et puis deuxième voie, qu'on pourrait suivre, une autre voie qui s'ouvre, c'est celle d'étudier les rapports entre les clercs et le pouvoir. Je dis les clercs pour ne pas dire d'emblée les intellectuels.

En effet, à partir du moment où il n'y a plus d'écrivains heureux, où la littérature entre en absolu et en résistance, où les intellectuels purs, si on veut, vont être les Chevaliers du mal et du malheur, au fond porteur d'un *Syllabus* contre la vie moderne, sous aucun prétexte ne se réconcilier avec un monde qui a été ainsi dénaturé, et qui fait l'objet d'une exploitation intensive et criminelle de la part des ravisseurs de plus-values.

Ça nous reporte aussi à un temps où ça n'a pas toujours été comme ça, un temps au fond où les clercs étaient des organes d'un discours, des organes positifs d'un discours — ce que

Gramsci appelait des « intellectuels organiques », qui sont partie organique d'un ensemble qu'ils servent.

Ne croyez pas que je fais simplement de l'histoire des idées — c'est l'histoire d'idées de psychanalyse : où sommes-nous comme psychanalystes appelés et convoqués ? puisque nous pensons être convoqués à faire ce que nous faisons.

Alors, les clercs, les intellectuels, au fond, ont été les instruments de l'Église par exemple. Il a fallu que la monarchie les dispute à l'Église pour pouvoir fonctionner. Donc, elle s'est servie des gens de l'Église, et puis elle a voulu assurer une formation qui lui convienne, et on a les débats autour de l'émergence de la notion de l'université, et les débats entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir monarchique concernant les pouvoirs d'état, le pouvoir royal, princier, concernant ces instituts de formation.

Là aussi, il devait y avoir quelqu'un qui devait presser le nouveau Freda, du XII° et XIII° siècle en disant : « Alors, as-tu trouvé le local pour notre université ? » Et puis, il devait dire : « Oui, du côté de la rue Saint-Jacques. » Ça ne s'appelait pas comme ça. Je vois tout à fait où on pourrait se loger. À Bologne, la même chose. À Oxford.

Au fond, au XVIIe siècle, ce que nous célébrons encore et ce que nous apprenons à l'occasion par cœur dans nos écoles, nos classes, c'est que nos grands écrivains étaient les intellectuels organiques de la monarchie française. Molière écrit pour réjouir le roi. Et puis, vous savez l'attention qu'on a toujours portée en France, à réglementer, loger, pensionner, les fabricants des signifiants littéraires, les […], l'Académie française. Et donc les circonstances de la naissance, c'est tout à fait passionnant à étudier, et on le fait très bien ces temps-ci parmi les historiens des idées.

Il y a la contestation au XVIIIe siècle des philosophes, mais elle n'est pas vraiment en rupture avec l'ordre établi. Elle sert plutôt, dans l'ensemble, le pouvoir royal contre le pouvoir ecclésiastique. C'est assez clair concernant Voltaire qui finalement ne se lance vraiment dans la polémique anti-jésuite qu'au moment où décidément la monarchie considère que la Compagnie de Jésus constitue un corps étranger opaque dans la nation et qu'on doit extirper. De la même façon, on sait bien Diderot avec l'autocratie russe, etc. Ce sont des philosophes, mais pas pour autant des dissidents. Ils ne sont pas en cette rupture de ban. Au fond, même quand les philosophes deviennent des révolutionnaires, rien ne prouve que l'auteur eût été là, on peut même penser le contraire.

Lorsque l'on passe du philosophe au révolutionnaire, c'est au nom d'une une revendication de l'égalité civile avant tout, anti-hiérarchique, et qui donne naissance — alors là, c'est déjà la surprise de l'histoire —, ça donne naissance à l'âge bourgeois. Objectivement, ça donne la naissance à la prévalence, à travers même le chaos, l'anarchie des années de la Révolution, l'héroïsme des années napoléoniennes, qu'est-ce qu'on trouve au bout ? après cette galerie fantastique, merveilleuse, qui a laissé tant de souvenirs, […] nobles, etc., qu'est-ce qu'on trouve au bout ? — on trouve le roi des Français, là représenté par une poire, on trouve le règne du bourgeois, on trouve Monsieur Homais. Enfin, c'est vraiment la surprise de l'histoire, n'est-ce pas.

On rejoue d'ailleurs périodiquement cette surprise. On voit l'arrivée de l'âge bourgeois, et au fond un divorce se produit alors, qui va donner naissance à « l'intellectuel ».

L'intellectuel naît dans le divorce d'avec le clerc comme instrument organique d'un discours.

Bien sûr, pour gagner son pain, l'intellectuel peut être employé de bureau. Et il y a toute une part de la littérature française, surtout de la seconde partie du XIX° et de la première partie du XXe siècle, qui donne une très large place à l'employé de bureau. Déjà, c'est un titre de

Balzac. De grands écrivains seront des employés de bureau. Huysmans était un employé à la Préfecture de police, il y a toujours des petits travaux, bon.

D'un côté, se trouvent les intellectuels qui sont professeurs (Mallarmé), ils gagnent leur pain en servant le discours dominant. Mais, au fond, ils vivent en partie double, et lorsqu'ils ont donné la partie conformiste extérieure à l'Etat, à part eux-mêmes ce sont des étrangers. Ils s'éprouvent comme prisonniers du corps social, comme des âmes qui sont prisonnières de leur corps social, mais qui aspirent à aller ailleurs. Et ils nous font part dans leur littérature de leur tourment d'âme prisonnière du corps social.

Ça prend des formes plus ou moins pathétiques d'ailleurs selon les époques. Ça devient nettement plus pathétique dans la seconde moitié du XIX° siècle. On voit les intellectuels ou prendre des postures, des positions anti-bourgeoises et aristocratiques, ou des positions anti-bourgeoises populistes. D'une certaine façon, c'est la même chose. Dans l'opposition au bourgeois, on est aussi bien aristocrate et populiste. C'est même spécialement cultivé dans l'anarchisme de droite, le culte du populaire qui en lui-même dément le bourgeois, et qui en fait recèle la véritable aristocratie.

Alors, c'est là que ce cher Stendhal est vraiment très typique. Là, je le regarde un peu avec plus de distance qu'avant parce que je m'aperçois à quel point j'étais profondément identifié à sa condition pour l'avoir connu dans l'adolescence et l'avoir profondément admiré. Ça m'a porté après tout des années, je ne l'oublie pas. Mais au fond, Stendhal, c'est au moment où c'est en train de se faire. Il a participé à l'épopée napoléonienne, il voit la retombée de tout ça. Il voit d'abord la Restauration. Ça n'est pas la Monarchie de juillet, ça garde encore les valeurs aristocratiques qui s'affaissent, qui ont du mal à se soutenir, qui sont rongées. Mais il ne voit pas ça dans le malheur, il voit ça dans le moindre être. «Ah ! ce n'est pas ce que c'était sous Napoléon ! » Et ça devient plus cruel à partir de 1830, à partir du moment où s'installe la Monarchie de juillet. *Le Rouge et le noir* s'intitule : Chronique de 1830.

Stendhal, c'est le père de tout ce que je décris là, semble-t-il, du moins pour moi, il faut que j'y réfléchisse mieux.

Balzac est franchement dans la dissidence. Lui, il est légitimiste sous la Monarchie de juillet. Il crache sur ce monde, et en même temps il prend une part active. Stendhal est déjà du côté des vaincus. Il ne fait pas carrière, il finit Consul, pas n'importe où, à […] maison de villégiature du Pape. Il porte un jugement esthétique sur le pouvoir. Son rapport au pouvoir consiste à porter un jugement esthétique sur le pouvoir.

Et quand moi j'ai eu à soutenir, ici, en compagnie d'Éric Laurent *l'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique*, au moins pour ma part, finalement j'étais très stendhalien. Il y a beaucoup de choses que j'ai émises devant vous qui venaient justement de ce rapport esthétique au pouvoir, consistant à dire : Ce pouvoir est moche. C'était une censure esthétique d'abord, comme celle de Stendhal : Le pouvoir que nous connaissons de notre temps est médiocre, il est laid, il est ennuyeux. C'est ce que Stendhal ne pardonnait pas au pouvoir.

Et même son anti-américanisme — puisqu'on le classe maintenant parmi les anti-américains —, ça consiste à dire : Mais oui ils ont réalisé, là-bas, les idéaux de la Révolution française auxquels j'adhère : l'égalité civile. Là, le boutiquier vaut le prince. Les boutiquiers étant beaucoup plus nombreux que les princes, c'est les boutiquiers qui donnent le ton. Et mon dieu, comme c'est ennuyeux une nation de boutiquiers. Je n'aimerais pas vivre là. Je préfère vivre dans une nation où il y des comtes, des marquis, dont je peux me moquer, mais qui donnent quand même un autre air à la société.

Il n'est nulle part là. Là il n'adhère pas. La société où sont réalisés ces idéaux est une société où il ne voudrait

pas vivre.

Ça, ça a duré très longtemps n'est-ce pas. Combien y avait-il de partisans du communisme intégral qui disaient que vraiment ils ne pourraient certainement pas survivre dans une société de ce genre ? Ça fait partie en effet de cette antinomie intérieure qui a fait partie de la position de Stendhal.

Alors, bien sûr, c'est allé très loin. C'est un fil très continu qui nous amène jusqu'à la fin du XXe siècle. Et il y a lieu de s'interroger de quelle façon même Lacan participe lui aussi de ça, comme nous-mêmes avons participé avec lui de cette histoire-là : se vivre comme des étrangers dans la cité, avec toujours […] : y revenir, s'en occuper, etc., comme si nous étions ailleurs, nous étions des anges tombés du ciel, par hasard, à un moment s'étant trop approché du trou dans la couche d'ozone, nous étions arrivé sur cette Terre, et qu'en effet rien de ce qu'on pouvait trouver du point de vue politique, social, n'était susceptible de nous convenir.

Les intellectuels et les écrivains comme des étrangers dans la cité, ça peut être incarné dans la personne de Rimbaud, cette fois-ci de la façon la plus exaltante, le génie adolescent, mal dégrossi, qui vient, qui trouble, qui séduit, et qui ensuite repart dans le silence.

Ou ça peut être la figure de Mallarmé, petit professeur d'anglais, vivant rue de Rome, et au fond étant pour ceux qui savent, pour les initiés qui sont parmi les plus grands écrivains à venir, une sorte de mage, jouissant d'une autorité incomparable. Là, il nous reste que les souvenirs qu'on a pu lui donner, une élocution extraordinaire, une séduction personnelle, au-delà de tout ce qu'on avait jamais rencontré et qui se trouve comme le prêtre du sacré en littérature, une nouvelle église de la littérature, une église invisible de la littérature.

Alors évidemment, il y a d'autres versions de l'intellectuel étranger dans la cité qui est l'intellectuel militant, le militant socialiste, le militant communiste, c'est-à-dire militant de la cité radieuse, mais qui est ailleurs, qui est à venir, dont les réalisations encore imparfaites existent. C'est compatible, le fait d'être étranger dans sa cité, compatible avec le militantisme, avec l'action, mais c'est une action vue d'une cité qui n'est pas celle-là.

Tout ça, si nous pouvons en parler maintenant, sobrement, tranquillement assis, c'est que ça s'est progressivement effondré, il faut dire, dans les années 60. Tant que vous aviez la haute figure, c'est une haute figure, la haute figure de Staline qui rendait sensible encore qu'il peut être justifié de tuer, de massacrer au nom de l'idéal. Puis, on a commencé à cracher sur cette haute figure, [à] sortir un monceau d'anecdotes dégoûtantes, y relevant le [...], concepts fondamentaux, enfin qui ont quand même eu un effet dans l'histoire. A partir de 56, ça a quand eu du plomb dans l'aile, il faut bien dire, et ça c'est vraiment affirmé avec les années 60. On a vu là justement, cette cité radieuse n'offrir plus que des modèles multiples. Pour les uns, c'était la Yougoslavie avec son autogestion ; pour les autres, c'était Cuba avec sa liberté de mœurs ; pour d'autres encore, c'était la Chine, l'Albanie ; pour Foucault, dans les dernières années, c'était l'espoir iranien, Khomeyni, comme l'ouverture d'une ère nouvelle pour le monde ; pour d'autres, dans les années 60, c'était l'Algérie de Ben Bella. Autrement dit, cette notion que « Ailleurs, oui, quelque chose vaut, qui peut être réalisé sur cette terre », cette notion s'est effondrée dans les années 60, mais sur le mode de la multiplicité. Et on peut dire qu'à partir de 1989 avec la chute du Mur de Berlin, avec le ralliement enthousiaste de la Chine communiste au discours capitaliste, en effet, les résidus de cette belle histoire, enfin les résidus ! les protagonistes de cette histoire, les protagonistes actuels de cette histoire se sont retrouvés, en effet, devant la mondialisation, c'est-à-dire l'effectivité d'un seul monde.

Qu'est-ce que c'est ? — c'est ça : un monde qui s'est mondialisé, c'est-à-dire un certain devenir Un du monde, qui

est compatible avec des fractures internes, etc., mais qui périme, il me semble, de façon irrésistible, cette notion d'« étranger dans la cité ». C'est ça qui m'apparaît d'une position qui est ancienne déjà d'« étranger dans la cité ».

L'historicité de cette figure de « l'étranger dans la cité » a eu deux siècles, elle s'est affirmée à partir de la fin du XVIIIe siècle, elle a eu une consistance extraordinaire. Notre génération, qui n'est pas celle des plus jeunes ici, mais notre génération a connu le dernier quart de siècle occupé par cette figure de « l'intellectuel étranger dans la cité ». Et il me semble que la psychanalyse a contribué à ça, était même peut-être la forme la plus réfléchie, la plus mathématisée, la plus formalisée, grâce à Lacan, de cette position, et que peut-être elle est en train de tomber, elle est en train de se retirer de nous, à travers même ce que nous faisons et ce que vous nous avez conté.

Alors, j'ai marqué sur mon papier les trois termes de : science, pouvoir et poésie. Ça fait un retour les uns par rapport aux autres. Evidemment, ça fait coupure. Je reprends les choses d'un peu plus loin.

Science en tant que certainement elle n'est pas savoir. C'est autre chose qu'un savoir. Les savoirs étaient poétiques, les savoirs étaient tout imprégnés d'imaginaire. Les savoirs étaient des savoirs pratiques. Un savoir, c'était avant tout une mémoire, c'était se rappeler. C'était une mémoire et c'était un art de la mémoire. Si l'on veut, la psychanalyse aussi est un art de la mémoire, mais dans un tout autre sens, bien sûr.

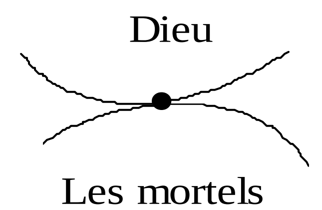
Au fond, l'émergence de la science, a été tout de suite sentie comme une très grande menace par les humanistes. C'est le sens de la phrase de l'Abbaye de Thélème : « Science sans conscience n'est que ruine de l'âme » que Lacan reprend pour dire qu'en effet la science est sans conscience, et c'est pour ça qu'elle est la ruine de l'âme, certainement.

En effet, ne prenons que ça : la science se dénoue des évidences, se dénoue des évidences des sens, de l'esprit, et on peut dire qu'elle privilégie la certitude par rapport à l'évidence. L'évidence peut présenter un caractère de certitude, mais c'est en quelque sorte une certitude qui n'est pas construite, alors que la certitude, c'est une évidence construite. J'essaie de faire cette différence. Pour qu'il y ait certitude, en ce sens-là, il faut qu'il y ait un ensemble d'axiomes qui sont posés, il faut une axiomatique, il faut une combinatoire, il faut une modélisation, la réalisation d'un certain formalisme sur un domaine d'objet. Et à ce moment-là, on peut avoir un effet qui est de certitude. C'est une certitude déductive. On déduit une certitude à partir des principes qui sont des axiomes, en se servant de règles de déduction, dans un domaine précis d'objet. Là, on obtient un résultat certain. C'est tout un processus qui donne la certitude. C'est assez distinct de l'évidence, n'est-ce pas.

La certitude, à cet égard, dépend du cadre, disons grossièrement, du cadre axiomatique où elle se produit. Et elle implique, quand on s'en aperçoit, elle implique un relativisme. C'est là que nous sommes. C'est que même 2+2=4, c'est de l'ordre de l'évidence mais ce n'est pas de l'ordre de la certitude, parce que ça n'est de l'ordre de la certitude que si on précise dans quel cadre mathématique on fait cette opération. Il y a des mathématiques où 2+2 ne font pas du tout 4. Donc, nous, nous vivons, déjà aujourd'hui, la science sur le mode relativiste.

Ça n'est pas comme ça qu'elle a été vécue au début, quand la science a émergé. La science a été vécue dans une atmosphère de sacré, comme la voie d'un accès au sacré. C'est ce qu'Éric Laurent avait rappelé en citant, d'après l'historien des sciences Gérard Holton, la lettre de Kepler au dénommé [Erwart], d'avril 1599. Ça m'a frappé quand tu l'as citée : « Notre savoir — dit Kepler — est de la même espèce que celui de Dieu, du moins pour autant que nous puissions en comprendre

quelque chose dans cette vie mortelle ». Notre savoir est de la même espèce que celui de Dieu, 1599. C'est dans cette modalité-là qu'a été reçu le discours de la science d'abord — très loin de la façon dont, nous, nous le vivons aujourd'hui, en relativiste, en postmoderne. Ça a été vécu comme une voie d'accès au sacré.



Au fond, qu'entre le sacré, entre le domaine de la divinité et celui des mortels, il y ait quand même un point de capiton qui est donné par ceci que notre savoir, quand il est scientifique, est de la même espèce que le savoir de Dieu.

Voilà comment, avec quel respect, avec quelle émotion, a été reçu le savoir scientifique quand il a émergé. D'ailleurs, nous parlons du savoir scientifique au XVIIe siècle, de la physique mathématique d'abord qui a tout de suite été éprouvée comme en concurrence avec l'enseignement de l'Église, donc pour être en concurrence, il faut bien être placé sur un plan comparable. Et puis, si on se reporte au temps où a émergé le discours mathématique lui-même, tout indique que la présentation des grandes figures mathématiques géométriques et de démonstration, tout indique que c'était présenté, appareillé dans des rites, n'est-ce pas. Je n'ai pas repris exactement les textes que j'avais dans l'esprit quand j'ai fait un exposé à Cerisy sur le sujet, mais je crois me souvenir […] quand il s'agissait des figures mathématiques, cercle, tangente, etc., on apportait la figure tracée sur une surface blanche, on l'apportait de façon hiératique, devant l'assistance, comme un rite religieux, avec une valeur profondément religieuse, que la phrase de Kepler nous permet de comprendre, puisque les propriétés qui sont démontrables sur cette figure géométrique au fond sont valables pour Dieu aussi. Et donc lorsque nous livrons ce savoir scientifique, nous communions avec la divinité. Et c'est pour ça qu'il y a toute une veine justement de religieux qui ont tout de suite saisi qu'il ne fallait pas faire d'antinomie entre le savoir scientifique et la religion, mais qu'au contraire elle venait à l'appui. [Vous avez] Malebranche, vous avez Leibniz, vous avez Spinoza, vous n'avez pas Descartes. Descartes considère que le dieu crée les vérités, et que ce que Dieu pense ne reste pas. Il n'y a pas chez Descartes, il n'y a rien de l'enthousiasme au sens propre, du déplacement vers la divinité qu'il y a chez Spinoza, chez Leibniz ou chez Malebranche. Chez Descartes, c'est chacun chez soi et nous nous travaillons : lui c'est lui, moi c'est moi, et nous travaillons avec les axiomes que Dieu nous a donnés. Ça correspond à la volonté de Dieu. Pour le reste, on ne peut pas préjuger de ce qu'il en est.

La notion que notre savoir est de la même espèce que celui de Dieu, corrélativement, ça donne que le savoir de Dieu est de la même espèce que le nôtre — c'est ça que Descartes refuse. Donc il a aussi la structure dite S de grand A barré : Dieu ne sait pas tout, il y a aussi du manque pour Dieu.

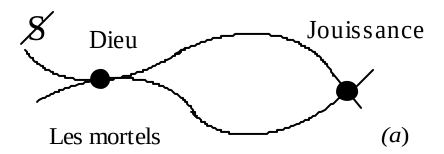
Là, en effet, ça laisse la place, s'il y a du manque pour Dieu, il y a la place du désir, donc il y a la place aussi pour que, pour Dieu lui-même, il y ait de l'avenir, et donc que l'avenir ne soit pas tout écrit, qu'il y ait de la contingence — comme vous le soulignez dans votre exposé — qu'il puisse y avoir du passé et que Dieu lui-même puisse être passé, comme ne l'envoie pas dire Nietzsche en disant *Dieu est mort*. C'est-à-dire finalement si le savoir de Dieu est la structure S de grand A barré, alors en effet ça pose le problème du temps pour le savoir et pour Dieu.

Admettons qu'au niveau du savoir,

au moins pour toute cette veine non cartésienne, cette réception philosophique du discours de la science, admettons qu'il y ait ce point de capiton, soit situé au niveau du savoir scientifique.

Mais alors qu'en est-il du savoir sur la jouissance ? Le savoir comme science, on peut admettre que là ça puisse être le même, si on transgresse les limites que Descartes a posées. Mais pour la jouissance, pour la souffrance, pour la finitude, comment le Dieu infini pourrait-il en avoir connaissance ? Là, il y a si l'on veut une ignorance de Dieu à l'endroit… Il y a ça si on reste au niveau du Dieu des philosophes.

Le christianisme introduit justement cette notion difficilement conceptualisable, que, à travers le Fils, Dieu puisse avoir aussi l'expérience du savoir sur la jouissance. Que non seulement au niveau du savoir comme science il y ait identité, coïncidence, mais que Dieu puisse aussi, au fond qu'il y a un second point de capiton.



Et que aussi là où il y a vie, où il y a mort, où il y a jouissance, là aussi Dieu a le savoir.

On n'a pas de mal à concevoir que, au niveau de S barré, Dieu ou l'homme, c'est la même chose, ça ne fait pas de différence puisque que le S barré, le sujet barré, c'est le sujet sans qualité, c'est le pur sujet du signifiant. Et donc que vous l'appelez «l'esprit humain » ou « Dieu », ça ne fait pas de différence.

Mais là où c'est autre chose, c'est quand il s'agit de petit *a*, de la substance jouissante.

Ce qui fait vraiment la différence, ce qui est à penser, ce que le christianisme et ce que Hegel a essayé de penser, et de mettre en scène dans sa *Phénoménologie,* c'est l'incarnation, c'est un dieu qui n'est pas seulement savoir, qui n'est pas simplement dans l'abstraction du signifiant, mais qui est aussi, au fond, présent dans le corps. Et donc c'est un dieu où le temps est entré.

Alors, celui qui a très bien opposé ça, au fond, il l'a très bien fait parce que, d'une part, lui-même avait été élevé dans la religion catholique d'une façon très prégnante pour lui, un philosophe, qui a aussi médité Hegel, qui a très bien parlé de ces deux aspects du christianisme comme religion du Père et comme religion du Fils, c'est Maurice Merleau-Ponty dans un article ancien déjà qui s'appelle « Foi et bonne foi » et qui était dans un recueil qui s'appelait *Sens et non-sens*.

Il décrit d'un côté la religion du Père. Au niveau de la religion du père, disons, le temps ne compte pas, Dieu est intérieur, il est — là, il donne la citation que Lacan donnera dans le dernier chapitre du *Séminaire XI* — : « *intimior intimo meo*, plus intime que mon intime, plus moi-même que moi » ; et là, en quelque sorte, c'est la zone protégée de la divinité, au sens où il peut dire que la religion est ici placée — je le cite — « dans une dimension d'éternité où elle est invulnérable ». Et pour lui, c'est dans cette veine que le droit canon peut dire : « Nul ne peut être contraint par la force d'embrasser la voie catholique. La religion ne peut être attaquée ni défendue par les armes. Etc. » La religion du père, c'est aussi une religion abstraite qui est totalement hors du monde. « Il y a toujours à ce niveau dans l'idée de Dieu une composante stoïcienne : si Dieu est, la perfection est déjà réalisée en deçà du monde — c'est-à-dire avant même que le monde ait été créé —, et ne saurait être accrue. Et donc, à la lettre, il n'y a rien à faire. » Poussé dans cette direction, on va vers un passéisme complet, n'est-ce pas. « Mon royaume n'est pas de ce monde. Les œuvres résultent par surcroît de la religion, elles n'augmentent pas la somme du bien comme l'unité ajoutée à l'infini ne l'augmente pas. »

Merleau-Ponty oppose à cette

religion du Père qui culmine dans la parole « que votre volonté soit faite » — là ça serait Hugo Freda, au lieu de se multiplier pour trouver le local de la rue de Chabrol après être passé par la pharmacie, etc., disant que votre volonté soit faite et puis attendant chez lui tranquillement que ça lui arrive tout rôti. Au fond, bien sûr qu'il dit « que votre volonté soit faite », mais enfin il s'active en même temps.

La religion du Fils justement pousse à s'activer. Avec la religion du Fils, dit Merleau-Ponty, « le monde cesse d'être comme un défaut dans le grand diamant éternel » — c'est dans la grande pureté du non-être, comme dit Valéry cité par Lacan —, « il s'agit d'entrer corps et âme dans une énigmatique dont les obscurités ne peuvent être dissipées mais seulement concentrées en quelque mystère où l'homme vaut tant que l'image agrandie de sa propre condition. Hegel dit que l'incarnation est le gond de l'Histoire Universelle et que toute l'histoire ensuite n'a fait qu'en développer les conséquences, comme si le Dieu infini ne se suffisait plus, comme si quelque chose bougeait en lui, comme si le monde et l'homme devenait les moments nécessaires d'une perfection plus grande. »

Ça, au fond, c'est un point crucial qui différencie la religion du Père et la religion du Fils : la religion du Père est celle qu'en effet il ne peut pas y avoir plus grand, c'est déjà accompli ; dans la religion du Fils, dans la religion de l'incarnation, celle qui tire les conséquences de l'incarnation, en effet, le temps est entré en Dieu, le temps est là, et donc une perfection plus grande se construit.

Je dois dire que ça me semble, les experts qui devraient poser la question, il me semble que disons la version jésuite de la religion est profondément du côté de l'incarnation et que c'est dans ce cadre que prend son sens le *ad majorem dei gloria* — pour la plus grande gloire de Dieu — qui est aussi à travailler à augmenter cette gloire. Donc ça suppose en effet que le temps a quelque chose à voir, y compris la direction des affaires humaines dans leur multiplicité, là où elles peuvent être prises.

Dans ce cadre-là, autant dans la religion du Père le péché est irréel parce qu'il ne peut pas y avoir de négatif, il n'y a pas de négativité, tout est plein, donc le péché n'a pas vraiment de réalité, alors que sur le versant de l'incarnation, dit Merleau-Ponty, le péché révèle, il sert la gloire de Dieu. C'est ça qu'on a reproché finalement aux jésuites, c'était d'être trop compréhensif pour le péché. On leur a reproché de façon curieuse leur laxisme de ce point de vue-là, alors que tout indique que c'était des personnalités extrêmement rigoureuses, une inspiration très exigeante. Donc c'est pas un laxisme par laisser-aller, s'il y a eu un laxisme, c'était de reconnaître une positivité du péché en tant qu'il peut servir la plus grande gloire de Dieu. Et donc « il n'est plus question, dit Merleau-Ponty, pour l'homme de se retirer du monde à la manière stoïcienne ou de reconquérir à la manière socratique la pureté ». Mais c'est dans l'ambiguïté, et en assumant pleinement le corps, les passions, les pulsions du corps que de conduire à cette gloire plus grande.

C'est une théologique que j'improvise, de bric et de broc, que j'essaierai de vérifier par la suite, auprès de véritables experts. Je chemine avec une certaine hésitation, n'est-ce pas, je fais mon éducation en public, ce que j'ai toujours voulu éviter de faire. C'est ce qu'on avait reproché à Schelling de faire, d'apprendre les choses en public comme ça, plutôt que d'arriver en sortant les choses tout arrimées. Moi, j'ai fait ça pendant longtemps, et maintenant, vraiment, je fais mon éducation en public.

Alors, par rapport à ce thème, il serait intéressant d'apporter, ce que je fais en le mentionnant, l'ouvrage de Peter Brown, qui est paru en français, sur *le Renoncement à la chair*. Son étude tend à montrer, disons, le caractère idéologique, le caractère construit, de ce qui s'est imposé dans les premiers siècles du christianisme

comme l'injonction de renoncer à la chair. Ce que laisse entendre son étude historique c'est que c'est pas consubstantiel du tout à l'esprit du christianisme. Ce qui s'est imposé dans une période qui va, dit-il, précisément, de un peu avant les missions de saint Paul, les années 30-40 de notre ère, jusqu'à 430, quand même quatre bons siècles, peu après la mort de saint Augustin, que ce qui s'est imposé, c'est une pratique — c'était pas imposé à tout le monde, sinon évidemment l'espèce humaine n'aura pas survécu —, mais ce qui a été un idéal régulateur, ça a été le renoncement définitif à l'activité sexuelle. Il montre que ça n'a pas cessé de rouler dans l'histoire. Et on sent bien chez lui l'idée — qui est certainement me semble-t-il une idée jésuite aussi — d'arracher la religion à l'anti-sexualité, de trouver une nouvelle alliance de la religion et de la sexualité, comme ça a été au fond trouvé dans les pratiques sacrées de l'érotisme divinisé de l'Antiquité ou de l'Orient.

Il fait un sort particulier que j'aurais aimé pouvoir…, peut-être que j'apporterai ça après l'interruption, on reprendra début mars si je ne me trompe. Il évoque ce qu'a pu avoir de majestueux l'idéal de virginité chez Origène, qui a fait un poème philosophique admirable tendant à ramener l'être humain à S barré : le corps est une contingence malheureuse, une prison, mais ce qui fait l'essence de l'homme, c'est ce qu'il est comme S barré c'est-à-dire comme foncièrement indéterminé. D'ailleurs, Eusèbe de Cesare rapporte, mais on n'est pas sûr que ce soit vrai, rapporte que Origène se serait allé se faire discrètement châtrer. Peter Brown pense que c'est vrai. On se demande à partir de quelles informations spéciales. Tout ça étant très confidentiel, et ayant eu lieu quand même il y a très longtemps. J'aimerais consacrer un peu de temps quand même à approfondir ma connaissance d'Origène avec vous.

Alors, oui, je suis encore loin du psychanalyste, mais pas si loin.

À propos de la science. Elle met en avant, dans le langage, un impératif d'univocité. Et au fond le seul fait que le discours de la science mette en avant un impératif d'univocité, par là même met en danger l'essence poétique du langage. Le sentiment de ce danger donne son allure crépusculaire au dernier romantisme, au symbolisme, à Mallarmé. Et certainement la psychanalyse est inclue dans cette histoire puisque tout ce que l'esprit de la science a voulu éteindre dans le langage, du jeu de mots, du gai savoir du langage, au fond s'est trouvé comme concentré et renouvelé dans la psychanalyse, par Freud et par l'accent qu'y a mis Lacan.

Il faut dire que là vraiment la menace qui commençait à poindre sur la poésie dans le langage, avec l'émergence de la science, explique aussi la jouissance qui se récupère dans la psychanalyse à ce propos, et qui a déjà renouvelé la poésie puisqu'il faut bien dire que la poésie surréaliste a trouvé à se ressourcer dans la méthode psychanalytique.

Alors je voulais — je le ferai la fois prochaine — je voulais là au fond reprendre un passage de Nietzsche qui nous présente l'état actuel de la civilisation comme celui du dernier homme, des derniers hommes qui ne croient plus à rien, et qui simplement pensent qu'ils savent ce que c'est que le bonheur, et qui veulent le bonheur, qui veulent l'homéostase, au fond. Et je voulais à partir de ce passage de Nietzsche, à partir de ce que Heidegger en dit aussi, interroger le dernier homme comme celui auquel nous avons affaire comme psychanalystes.

J'allais dire ça, j'allais amener ça en le déduisant un peu plus longuement : nous sommes les psychanalystes du dernier homme. Nous sommes les psychanalystes du dernier homme, de l'homme postmoderne, de l'homme cynique, relativiste, qui n'a plus avec la science un rapport sacré mais un rapport relativiste, et qui ne place plus l'absolu que dans ce qu'il appelle le bonheur et dans l'utile. Et même d'une certaine façon… — comme on parlait

de M. Cyrulnick que je n'ai pas lu, j'avais demandé à un collègue de faire un petit article à ce propos pour *Élucidation*, qui l'a fait, qui m'a beaucoup éclairé, et qui tendait à placer l'écho que rencontre le discours de cette personne un peu dans ce cadre, dans le cadre où tout est possible, tout est réparable. Et donc, nous avons affaire au fond au dernier homme en tant qu'il pense d'une certaine façon dominer le temps, c'est-à-dire qui ne croit pas qu'il y a de l'irréparable, qui se précipite dès qu'il y a traumatisme pour l'effacer, le résorber, dominer le temps aussi en ce qu'il ne supporte pas l'âge— le dernier homme qui aspire au présent éternel.

Et il me semble que pour être les psychanalystes qu'il convient à l'époque où nous sommes, d'une part, il faut profondément cesser d'être des étrangers dans la cité, et alors ça va au-delà d'une « réconciliation » entre guillemets. C'est quelque chose dont moi, je n'ai pas encore la dimension. Je sens que c'est une grande dimension et d'une grande conversion qu'il s'agit, et que je n'en ai pas encore tout à fait la dimension. Mais que, à travers le discours multiple là qui s'est fait entendre, nous tendons à quelque chose comme ça.

Donc, d'un côté, cesser d'être des étrangers dans la cité, profondément. Et je prenais le premier signe dans le fait que j'avais accepté de répondre à la question du *Who's who*, n'est-ce pas, de dire qui j'étais aujourd'hui.

Et, deuxièmement, en effet, être du côté du temps, c'est-à-dire pas de ceux qui pensent dominer le temps ou qui aspirent au présent éternel. Alors, oui, ne pas être partisan du présent éternel, c'est aussi de renoncer à la nostalgie, parce que, quand on est dans la nostalgie, c'est justement qu'on n'accepte pas le temps, on n'accepte pas ce qui passe, le temps en tant qu'il est ce qui est passager, en tant qu'il est ce qui passe. La nostalgie est le fait de ce qui aspire au présent éternel. Ils ne sont pas réconciliés avec la notion du temps.

Alors il faudra savoir aussi comment il faut nous resituer par rapport à l'opposition que Lacan établissait entre le discours du maître et le discours de l'analyste aussi bien.

Je vous donne rendez-vous début mars.

Applaudissements.

Fin du *Cours X* de Jacques-Alain Miller du 5 février 2003

Orientation lacanienne III, 5.

UN EFFORT DE POÉSIE

Jacques-Alain Miller

Onzième séance du *Cours*

(mercredi 5 mars 2003)

XI

La psychanalyse et la société, voici les termes que je veux interroger durant ce mois de mars 2003.

La psychanalyse, la clinique analytique, la position de l'analyste, le discours de l'analyste, d'une part, et la société, d'autre part. C'est-à-dire nous et ce que nous prenons comme notre Autre : la société.

Est-ce un terme que je choisis ? C'est plutôt un terme auquel je suis conduit, parce que j'ai été amené à dire que Lacan — et, avec lui, le psychanalyste lacanien — concevait sa position dans la société comme celle d'un exilé de l'intérieur.

J'ai dit ça dans le fil de ma réflexion sur la communauté de destin entre la psychanalyse et la poésie. Parce qu'il faut leur rendre ça : ce sont les poètes, en France au moins, qui se sont insurgés contre ce qu'ils ont appelé la « modernité ». Et il n'est pas indifférent que ce terme de « modernité » ait été forgé par Baudelaire.

Les poètes ont été les premiers à saisir ce que le sociologue, nommément Max Weber, devait appeler le « désenchantement du monde ». Ce sont les poètes qui se sont aperçus que naissait un monde nouveau régi par l'utilité, « l'utilité directe » comme disait Edgar Poe, et que ce monde de l'utilité directe chassait la poésie. C'est précisément à ce moment-là qu'est né Freud.

Il ne serait pas excessif de dire que la psychanalyse a pris le relais de la poésie et qu'elle a accompli à sa façon un réenchantement du monde. Réenchanter le monde, n'est-ce pas ce qui s'accomplit dans chaque séance de psychanalyse ?

Dans une séance de psychanalyse, on s'abstrait de toute évaluation d'utilité directe. La vérité est qu'on ne sait pas à quoi ça sert. On se raconte. On donne une place à ce qu'on pourrait appeler son autobiographie. On écrit un chapitre de son autobiographie, sauf qu'on ne l'écrit pas : on la raconte, on la narre. C'est l'auto-bionarration, si j'ose dire, avec ce que cela comporte d'auto-fiction dont on veut faire ces temps-ci un genre littéraire qui doit quelque chose à la pratique de la psychanalyse.

Au fond, chaque séance d'analyse, avec ce qu'elle comporte de contingence, c'est-à-dire de hasard et de misère, affirme néanmoins que ce que je vis vaut d'être dit.

Et c'est en quoi une séance d'analyse, qui n'est rien, qui est prélevée sur le cours de l'existence où on formule ce qu'on peut, alors qu'on est asphyxié, qu'on se dégage une heure pour pouvoir parler et qu'on va aussitôt être repris par le rythme de l'existence, mais une séance d'analyse, si peu que ce soit, est tout de même là pour démentir le principe de l'utilité directe.

C'est la foi faite à une utilité *indirecte*, une utilité mystérieuse, oui, une causalité qu'on serait bien en peine de détailler, une causalité dont on ignore par quels canaux elle passe, mais qui en définitive s'impose. Il y a ça dans chaque séance d'analyse : une foi qui est faite à l'utilité indirecte.

C'est en ce sens qu'une séance d'analyse est toujours un effort de poésie, une plage de poésie que le sujet se ménage dans une existence, la sienne, qui est déterminée, qui est gouvernée par l'utilité directe — c'est aujourd'hui le sort de chacun.

Alors, que veut dire poésie ? Poésie n'est pas affaire de [génie]. Poésie veut dire, quand ça s'accomplit sous la forme d'une séance d'analyse, que je ne me soucie pas de l'exactitude, je ne me soucie pas de la conformité de ce

que je dis avec ce que les autres peuvent croire, ni non plus avec ce que je peux leur transmettre.

La séance d'analyse, c'est un lieu où je peux négliger la recherche de ce qui est commun. Ce n'est pas le cas d'un Cours par exemple, au contraire, …que je trouve les mots pour parler à chacun de ceux qui sont ici. Et puis, quand on se propulse dans la vie sociale, on est dépendant de cela, de ce qui est commun. Dans une séance d'analyse, on peut s'en abstraire, on ne s'occupe pas de ce qui est commun, on ne s'occupe pas de ce qui est commun à tous, ni à plusieurs, à quelques-uns : on peut se concentrer sur ce qui nous est propre.

Évidemment, on se concentre sur ce qui vous est propre et qu'on arrive à dire à un seul, à dire dans la langue, en effet, ce qui déjà le fait partager, oui. On le dit à un autre, en effet, on le dit à un autre dans la langue, mais à un seul. Dans une séance d'analyse, on ne parle pas à « L' »analyste, on parle à « mon » analyste, on parle à celui-là, à quelqu'un qui est prélevé sur la foule. On a avec lui ce lien qui est la langue, et la langue est à tous, mais le destinataire est quand même unique.

Évidemment, si ce n'est pas celui-là, c'est un autre. Quand l'analyste meurt — ça arrive —, eh bien, on en prend un autre. Il n'est pas irremplaçable. Mais c'est quand même un, un qui est là pour acquiescer, puisque c'est ça quand même ce qu'il fait fondamentalement : il accueille, il dit oui, il accuse réception au nom de l'humanité, il accuse réception au nom de ceux qui parlent.

L'analyste n'est pas là pour m'accuser, il n'est pas là pour me juger, il est là pour accuser réception. Et par le seul fait qu'il accuse réception, il me disculpe. Et en effet, ce sont des coupables qui entrent en analyse. Par là même, on peut dire sans doute ce sont des innocents à se croire coupables, mais enfin ce sont ceux qui précisément sont sous le joug d'une loi qui est suffisamment abstraite et illisible pour que le fait de s'y conformer n'innocente personne — aberration qui est celle des temps modernes. Les temps modernes se caractérisent par ceci qu'ils ont donné naissance à une loi qui est telle qu'on ne peut jamais s'y conformer, et qu'il faut encore la médiation d'un à qui on se confie, à qui on confie ses affres, pour pouvoir « aller en paix », jusqu'à la prochaine séance.

Comment est-ce qu'on pourrait ne pas s'apercevoir qu'une séance d'analyse est comme une parenthèse — rien de plus mais rien de moins —, une parenthèse dans l'existence minutée du sujet contemporain, ce sujet qui est voué à l'utilité directe ?

La séance analytique est une plage de jouissance soustraite à la loi du monde, mais qui aussi bien permet à cette loi du monde d'exercer son règne parce qu'elle lui procure un relais, un soulagement, une halte, tandis que se poursuit cette extraction inlassable, cette extraction de plus-values, qui justifie, croit-on, qu'on existe.

Alors je dis : la psychanalyse et la société, pour me faire comprendre. Parce que dans la perspective de la psychanalyse, y a-t-il la société ? C'est bien ce qu'il faut interroger, c'est bien ce qui est douteux.

La société, c'est pour chacun une évidence, c'est ce qui fait que nous avons confiance dans un certain nombre d'appareils dont nous n'avons pas la moindre idée de leur fonctionnement. Nous avons l'idée qu'on nous éclaire, tant qu'il n'y a pas de grève à l'EDF. Nous avons l'idée qu'on nous ouvre des salles où nous pouvons nous installer. Nous avons confiance que nous pouvons prendre le train qui est annoncé à l'heure dite. Nous nous en remettons à des machines volantes.

C'est ça la société : un sujet supposé qui suscite notre confiance, alors que nous n'avons pas la moindre idée comment ça tient, comment ça fonctionne. Nous lui faisons confiance que ça va se répéter, que ça va tenir. Nous vivons au milieu du sujet supposé savoir. C'est tellement là que nous oublions cet acte de foi qui n'est pas dans la divinité sinon dans la divinité

sociale. La société, nous lui faisons acte de foi. C'est bien pour ça que la société est un concept douteux.

C'est pour ça que Lacan, gentiment, pour ne pas nous émouvoir, parle du « lien social ». Ça nous permet de continuer de rêver. Le lien social, ça veut dire le sujet n'est pas seul, il n'est pas seul avec son Ça, son Moi et son Surmoi. Le lien social, ça veut dire que le solipsisme n'est pas la vérité de la vie psychique, que le sujet comme tel n'est pas autiste. Le lien social, ça veut dire qu'il y a toujours l'Autre, le champ de l'Autre et, même, que le champ de l'Autre précède le sujet, que le sujet naît au champ de l'Autre.

Mais précisément, le lien social n'est pas équivalent à la société. Et c'est ça la prestidigitation que Lacan opère sans qu'on y voie rien. Parce que parler de lien social plutôt que de société permet de faire passer qu'il y a plusieurs types de liens sociaux. Et ainsi la promotion du concept de lien social pluralise ce qui nous fascine comme le tout de la société.

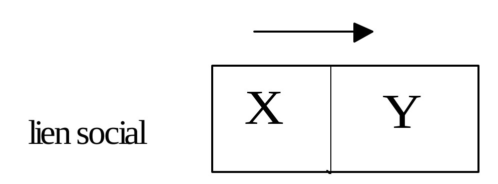
Ce que Lacan a amené dans les années 1970 — consonant avec le mouvement de contestation qui venait à l'époque de la jeunesse, de la jeunesse instruite, les étudiants —, sa construction, son mathème des quatre discours fondé sur le lien social, mais sans qu'on y voie que du feu, avait pour effet de pluraliser l'idole de la société, de faire apparaître que le Un de la société est précisément illusoire.

Ça n'empêche pas cette société d'avoir un avenir, à titre d'illusion, mais que *La* société comme telle, est l'illusoire, que *La* société est une illusion. En tout cas, le concept de lien social fait éclater l'unité, le Un de la société, pluralise la société.

Ce qui a inspiré à Lacan cette opération, qui a continué pendant de nombreuses années de nous orienter, c'est en effet ce qui est présent dans le texte même de Freud de comparer l'action de gouverner, celle d'éduquer et celle de psychanalyser. Gouverner, éduquer, psychanalyser.

Lacan y a ajouté l'hystérie, qui n'est ni gouverner, ni éduquer, ni psychanalyser, qui est de contester le maître, et il l'a ajoutée au bon moment, il faut dire. Il l'a ajoutée après 1968 où il était sensible que l'hystérie était susceptible de faire masse, que ça pouvait être une passion sociale, et que ça pouvait inspirer l'ironie, que ça pouvait inspirer la satire — je m'en recommande moi-même, de cette satire. Ce n'est pas pour autant que je me fais des illusions là-dessus, sur les effets que ça peut avoir. L'effet que ça peut avoir, c'est de conforter ce qui existe puisque ça permet qu'on s'en moque. Ça n'atteint pas les institutions. Les institutions qui permettent qu'on s'en moque sont d'autant plus solides. Donc il ajoute, à cette liste de trois, l'hystérie qui vise le maître signifiant.

Alors, le lien social chez Lacan — ça vaut quand même la peine de le relever, pour le mettre en question, pourquoi pas ? parce que les temps présents ne portent pas à ça —, le lien social selon Lacan, disons le carrément, en termes compréhensibles par tout le monde, je veux dire au-delà de cette salle dessalée, le lien social selon Lacan est conçu comme un rapport de domination, comme un rapport de dominant à dominé. C'est ce qui figure dans ses schémas,



si on veut bien l'écrire de façon abstraite : X domine Y. C'est ça que Lacan appelle le lien social.

Ce qu'il appelle lien social — de société, il ne veut pas connaître —, ce qu'il appelle lien social, c'est l'articulation de deux places, et qui justifie qu'on demande à chaque fois : qui est dominant et qui est dominé ?

Concernant la société, au fond, au nom de la psychanalyse, il la considère comme fragmentée en divers liens sociaux — pas qu'un seul, pas qu'un seul qui serait : « on est ensemble »,

« on se donne rendez-vous, on se retrouve », « on se retrouve pour un cocktail », « on se donne rendez-vous pour ceci ou pour cela », tous ensemble. Tous ensemble ! c'est un slogan d'ailleurs.

Pour Lacan, la société est intrinsèquement fragmentée en divers liens sociaux, et rien n'assure que cela fasse un tout. C'est un acte de foi de penser que tout ça se conjugue en un tout.

Ce que Lacan appelle lien social, il serait plus vrai de l'appeler d'un néologisme, un lien « dominial »,

dominial

un lien qui comporte la domination de l'un sur l'autre. Ça veut dire que pour Lacan le social, ça n'est pas l'échange, ça n'est pas la coopération, la coordination des uns avec les autres, la complémentarité. Ça n'est pas la division du travail : je pense, tu transportes ; je pense, tu façonnes, tu exécutes. Ça n'est pas non plus le don, et ça n'est pas non plus la distribution, la distribution juste, à chacun ce qui lui revient — ce qui suppose, en effet, un Autre qui calcule de façon impeccable. S'il y avait un Autre qui calculerait de façon impeccable, on ne comprend pas pourquoi il donnerait le phallus à certains et pas à d'autres — c'est la première infraction à la justice distributive. Il est certain que de prendre en compte le rapport sexuel, la sexuation, rend douteuse la justice distributive. On a quand même l'idée que l'Esprit doit se réaliser par d'autres voies que celle de la justice distributive.

C'est ce que Lacan appelle la domination, ce que je traduis par le lien « dominial ».

Évidemment, ça proscrit quelque chose, y compris dans le discours politique. Ça rend extrêmement suspect tout ce qui s'énonce au nom de l'égalitaire. Ça justifie qu'on demande à l'égalitaire ce que ça cache. Ça rend aussi suspect tout ce qui s'énonce comme une variante de la reconnaissance : je te reconnais de plein droit comme celui qui peut me reconnaître. On voit bien l'intérêt que j'y ai. Ça s'est énoncé à un moment, ça a fait son effet dans l'histoire des idées que l'intersubjectivité égalitaire, celle qui s'établit sur la relation je-tu, je tiret tu, celle qu'a promue par exemple un Martin Buber.

Il faut bien dire qu'il paraît que l'inspiration d'une politique aujourd'hui — celle qui s'enivre du droit international, celle où chacun se tiendrait tranquillement à sa place parce qu'on le reconnaîtrait symétriquement au fait qu'il vous reconnaîtrait lui-même —, il faut dire que l'Europe se distingue par sa foi émerveillante dans les vertus de la reconnaissance, la reconnaissance juridique, ou c'est le paradis ou c'est un rêve éveillé, enfin il faut choisir. Il faut reconnaître qu'il y a un continent qui croit à la fin de l'Histoire, c'est l'Europe. Elle croit que c'est terminé : qu'il n'y a plus rien qui soit absolument incompatible ou hétérogène, et qu'on peut toujours s'arranger. C'est une conviction qui est chevillée maintenant dans l'Ancien Monde : on peut toujours s'arranger. Le Nouveau Monde qui ne croit pas ça paraît vraiment comme sauvage.

Au fond, c'est l'avenir qui dira ce qu'il en est, si vraiment l'histoire en est venue au moment où par le signifiant tout peut se résoudre, on peut se mettre d'accord. Il n'est pas sûr que la psychanalyse pousse à croire ça, mais il est possible que la psychanalyse soit de l'ancien temps, soit de jadis.

Selon Lacan, la psychanalyse enseignait plutôt qu'il y a des éléments qui sont radicalement non signifiants, et qu'on n'arrive pas à tamponner par des bonnes paroles — c'est un autre sujet peut-être.

Selon Lacan, en tout cas, le social est inégalitaire, le social est « dominial ».

N'allez pas dire qu'il n'y a pas l'égalitaire, mais que ce qui est égalitaire est asocial en son fond, c'est-à-dire ne permet justement pas l'établissement et la stabilisation d'un lien.

C'est ce que Lacan a énoncé avec le stade du miroir, si on le considère comme un énoncé de philosophie politique. Et, en effet, il y a beaucoup de considérations d'ordre clinique qui ont une incidence politique directe, et c'est le cas de ce que nous appelons stade du miroir. Du point de vue de la philosophie politique, c'est l'énoncé de ce que comporte une relation, un lien égalitaire, le rapport du semblable au semblable. Et Lacan répète ce que dit Hobbes à ce propos : c'est la guerre ! Le rapport du semblable au semblable, le rapport de deux termes qui n'ont entre eux qu'une différence numérique, ça veut dire qu'ils sont dans leur contenu équivalents, et simplement qu'il y a un et un autre ; et pas : un seul. Aucun n'est supérieur. Du point de vue du contenu, un vaut l'autre. Simplement, il y en a deux, au lieu d'y en avoir un seul. Quand il y a ce rapport-là, du semblable au semblable qui ne sont partagés que par une différence numérique de telle sorte que « tu n'es que ce que je suis ! », eh bien, ce que formule Lacan, c'est qu'on s'entend pas du tout, c'est qu'il faut qu'il y en ait un qui disparaisse, parce que « toi, l'autre, tu es et tu as plus que je suis et que je n'ai ».

Ah ! c'est en cela que l'épistémologie de Lacan est aussi une philosophie politique. Elle comporte qu'au niveau de l'imaginaire, c'est la guerre. Et il faut le symbolique pour mettre de l'ordre, il faut le symbolique pour mettre de la hiérarchie, et pour mettre en effet du « dominial ». Et s'il n'y en pas un qui l'emporte sur l'autre, c'est la guerre.

Alors, si on veut, on peut dire : qu'est-ce que la société ? — c'est le symbolique. La société, c'est de surmonter le stade du miroir. Il y a lien social à partir du moment où on surmonte la relation duelle. C'est une définition de la société qui est parfaitement valable, c'est-à-dire qui comporte que le symbolique est le principe qui donne à chacun sa place, en tant que compatible avec les autres places, que le social, c'est le symbolique.

Évidemment, ça ferait de l'analyste, si on le conçoit comme le gardien du symbolique, comme celui qui restitue l'instance du symbolique dans les conflits imaginaires, ça ferait de l'analyste le gardien de la société. Et il y a de ça dans la position de l'analyste, quand on s'adresse à lui, dans le dénuement où on est aujourd'hui quand on s'adresse à lui comme à un sage, et qui vous dit « Plutôt par ici que par là », « Acceptez cette indignité pour éviter un mal plus grand », « Baissez la tête parce que vous n'avez pas de quoi vous opposer à l'ordre du monde », « Il y a l'ordre du monde ». Voilà trop souvent ce à quoi l'analyste est réduit : à distribuer la nécessité, à dorer la pilule de la nécessité, à faire entendre que « C'est comme ça, vous n'avez pas en vous de quoi y changer quoi que ce soit ».

Ah ! de ce point de vue-là, la psychanalyse est une leçon d'humilité. Ça enseigne à laisser dans les livres les grandes pensées, la croyance à la volonté. Et puis, pratiquement, ça vous enseigne à entrer dans la file, comme tout le monde. Enfin, je n'y suis pas tout à fait fait ! C'est bien pour ça que je réfléchis sur ce que veut dire la société.

Lacan a fait sa thèse de médecine sur *La psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Pourquoi est-ce qu'il a choisi la paranoïa ? En tout cas, on peut dire que la paranoïa concerne le rapport à l'autre, aux autres, que la paranoïa se manifeste d'abord comme un trouble de la relation sociale.

Comment est-ce que Lacan définit les phénomènes de personnalité ? Quand il se lance dans sa réflexion, il les définit, d'abord, à partir de la biographie. La personnalité, c'est la façon dont le sujet raconte son histoire et la ressent affectivement. Et plus tard, c'est ainsi qu'il parlera de la psychanalyse, comme de la narration et de la construction de sa propre épopée au confluent de la biographie et de la fiction, et jusqu'à sa thèse sur la passe où il verra en effet se tramer ensemble le récit de la vie, le dégagement de la structure et la fiction qui s'y ajoute nécessairement, la fiction qui veut dire :

faire vraies des données de l'existence. « Faire vrai » d'ailleurs est là indistinguable d'un effort de poésie. Ceux qui ont pu suivre ce qui s'est énoncé de la passe au cours des années écoulées dans le Champ freudien, ne peuvent pas méconnaître ce que chacun de ces textes comportent d'un effort de poésie, flagrant, et qui n'invalide pas l'effort dont il s'agit. C'est, au contraire, la marque de ce dont il s'agit.

La biographie ; deuxièmement, la conception de soi-même, dit Lacan, l'auto-conception du sujet par lui-même, l'énoncé de ses images idéales ; et enfin, troisièmement, la personnalité se caractérise par la tension des relations sociales dont elle est le siège, par ses liens de participation éthiques, c'est-à-dire — je le cite — « par la valeur représentative dont le sujet se sent affecté vis-à-vis d'autrui ».

Cette valeur représentative de chacun, c'est ce que Lacan viendra à formaliser sous le nom de signifiant-maître. Ce que Lacan appelle le signifiant-maître, c'est d'abord la valeur représentative du sujet vis-à-vis d'autrui c'est-à-dire sa valeur représentative sociale.

Qui est-ce qui vous donne votre valeur représentative ? Il est sensible que quand Lacan écrit « le discours du maître », il entend que c'est l'Autre majuscule qui vous donne votre valeur représentative. C'est ça que veut dire avant tout la domination, c'est que l'évaluation signifiante du sujet qui en fait une personne, cette évaluation signifiante est celle de l'Autre.

Disons tout de suite, c'est bien ce qui est en question aujourd'hui, c'est ce qu'on observe tous les jours : c'est que les sujets ne valident pas l'évaluation représentative qui est faite par l'Autre, qu'ils concoctent leurs propres signifiants-maître, qu'ils se les donnent, qu'ils les construisent.

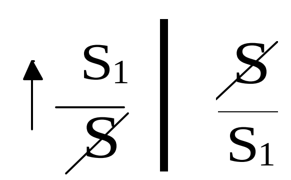
Un exemple actuel. L'École de la Cause freudienne convoque les Journées d'études sur «Des gays en analyse ». Ah ! les analystes ne s'y retrouvent pas, parce que le signifiant *gay* n'est pas un signifiant qui est né du discours analytique.

Ce que le discours analytique était capable de produire, c'était ou bien de valider le signifiant *homosexuel* ou même de valider, de donner du sens au signifiant *pervers*. C'est extrêmement bien construit, c'est validé par Freud, c'est validé par Lacan. Le seul problème, c'est qu'ils n'en veulent pas ! Et ils ont créé un signifiant à eux. Là, on a le choix. Ou on dit : « Écoutez, c'est comme ça ! C'est ça le diagnostic ! C'est fondé dans la structure ! Allez vous rhabiller ! » Enfin, pourquoi pas ? En principe, j'ai rien contre faire valoir le principe d'autorité. Je trouve très sympathique le principe d'autorité : ça soulage. Mais enfin, ça ne marche pas. On constate, au contraire, que les sujets, les sujets dont il s'agit, ont concocté un signifiant à eux, parfaitement baroque, emprunté à une langue étrangère en plus. Mais enfin, avec ça, ils sont commodes, c'est un signifiant représentatif à eux, en rupture avec le discours de l'Autre.

En effet, il y a un choix à faire, d'invalider le signifiant-maître qu'ils se sont choisis pour préférer les signifiants-maîtres de la tradition, ou, au contraire, de déférer à l'invention du sujet. L'École de la Cause freudienne a choisi de déférer à l'invention du sujet, en mettant un point d'interrogation qui ne signale que sa propre hésitation à aller dans ce sens. Mais qui indique quelque chose de tout à fait déterminant, n'est-ce pas, c'est que le discours du maître au fond a été valable de l'Antiquité — l'Antiquité où en effet il y avait des maîtres et des esclaves —, le discours du maître a été valable de l'Antiquité jusqu'à 1950. Et puis après, ça s'est défait, et après il y a autre chose, que Lacan a mis à sa place.

Le discours du maître comporte que le sujet soit représenté par un signifiant-maître, un signifiant de l'Autre. Et Lacan dans les années 70 a indiqué, qu'il y avait quand même autre chose comme type de discours, qu'il appelait le discours du capitaliste, et qui comportait que le sujet, au nom de quoi ce discours se tenait, ce sujet n'avait

pas de signifiant.



Et ce sujet-là, il était en quelque sorte libre de l'inventer, son signifiant était introuvable. On entrait dans une ère où les sujets allaient inventer leur signifiant-maître, pour ce que c'est : le signifiant-maître, c'est pas le tout de la chose, c'est pas le tout de ce dont il s'agit. Mais néanmoins, dorénavant, ça n'est pas sur le discours de l'Autre qu'ils allaient se régler pour se désigner eux-mêmes.

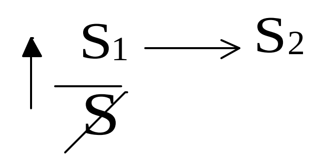
L'École de la Cause freudienne a déféré à ça, elle a enregistré le changement d'ère, et cette déférence, cette humilité, paraît en effet prescrite, indiquée par Lacan.

Ce que Lacan voulait dire, n'est-ce pas, c'est que le lien social est signifiant, c'est-à-dire que le pouvoir est du signifiant.

Ça veut dire deux choses. C'est, premièrement, que le pouvoir, ce qu'on appelle le pouvoir, c'est toujours un pouvoir signifiant. Le signifiant est la substance du pouvoir. Le pouvoir n'est pas la force. La force suit du signifiant. Ou, disons, c'est la force illocutoire, c'est la force du signifiant en tant qu'émis d'une place qui est signifiée comme celle du pouvoir.

Deuxièmement, le pouvoir est le pouvoir sur le signifiant.

C'est ce que comporte le discours du maître au sens de Lacan. Le S_1, d'un côté, il identifie, il fige le sujet, il le capture. Le signifiant-maître, c'est celui qui permet de dire : Je suis ceci, aux yeux de l'Autre. Mais, en même temps, le signifiant-maître ordonne l'ensemble des signifiants désigné par S_2.



C'est en quoi le signifiant-maître est pouvoir sur le signifiant. Le signifiant-maître est le pouvoir de rendre lisible. C'est ce qu'indique Lacan — je l'ai déjà signalé — dans le Séminaire de *l'Envers de la psychanalyse*, le Livre XVII, page 218 : « Une chose est certaine, dit Lacan, c'est que l'introduction du S_1, du signifiant-maître, vous l'avez à votre portée dans le moindre discours — c'est ce qui définit sa lisibilité. (...) Qu'est-ce qui fait que nous pouvons nous demander, à lire n'importe quel texte, ce qui le distingue comme lisible ? Nous devons chercher le joint du côté de ce qui fait le signifiant-maître. »

Donc, il explique que ce qu'il appelait jadis le point de capiton comme métaphore, ça désignait le S_1 comme signifiant-maître. Le signifiant-maître, c'est ce qui rend compte de « ce qui se répand dans le langage comme une traînée de poudre, c'est lisible, c'est-à-dire que ça s'accroche, ça fait discours ».

Ce que Lacan appelle le signifiant-maître, c'est ce qui fait le joint, d'un côté, avec le sujet et, de l'autre côté, avec l'ensemble du signifiant. Ce qu'il appelle le signifiant-maître, c'est, d'un côté, le maître du sujet, ce par quoi le sujet se représente comme ayant une valeur dans le discours universel, et le signifiant-maître, c'est, d'autre part, ce qui ordonne, ce qui cadre l'ensemble des signifiants. C'est le médiateur entre le sujet et l'ensemble des signifiants.

Alors, évidemment en soi-même, c'est ce qui est indiscutable. Et aujourd'hui, si on s'occupe de politique, ce qui est indiscutable, ce par rapport à quoi on ne peut pas être en infraction, c'est le signifiant-maître de la « démocratie ». C'est ça le signifiant-maître.

Le signifiant-maître, c'est ce qu'on a appelé aussi, dans la philosophie

politique, la «valeur ». C'est-à-dire ce dont on a reconnu la relativité : à savoir que c'est ce qui vient *à la place* de ce qui est indiscutable, et au nom de quoi on lit ce qui a lieu, et au nom de quoi on agit. C'est ça ce qu'on a appelé le postmoderne.

Qu'est-ce que c'est le postmoderne ? — c'est de savoir que derrière la valeur il y a la *place* de la valeur, que plus important que la valeur à quoi vous croyez, il y a la *place* de la valeur. Et que ce qui s'inscrit à cette place, en définitive, est contingent, ça peut être ceci ou cela.

C'est ça l'effet postmoderne par excellence : c'est de connaître le pouvoir de la place. Parce que connaître le pouvoir de la place, c'est relativiser ce qui vient occuper la place. Connaître la place, c'est savoir qu'il n'y a pas d'absolu. Au fond, c'est ce que diffuse le discours de la démocratie. Le discours de la démocratie, en ce sens, ce que ça diffuse, c'est grand S de A barré : il n'y a pas de signifiant ultime, il y a seulement une place où viennent s'inscrire les signifiants qui nous permettent de nous orienter, et les valeurs qui viennent cacher le trou qu'il y a d'une valeur dernière.

Donc, ce qu'on appelle la démocratie — ce dont on fait un principe d'action et à l'occasion de guerre —, ce qu'on appelle la démocratie, c'est l'énoncé selon lequel il n'y a pas de signifiant-maître ultime, de telle sorte que la tolérance, valeur qui a été promue par le discours des Lumières, est en fait une intolérance au signifiant-maître absolu, l'invitation à supporter qu'il y ait d'autres valeurs. C'est ce qui met à la place de l'ennemi disons les versions de l'absolutisme : l'intégrisme, le fondamentalisme, etc. De telle sorte que la valeur qui émerge, c'est le relativisme, c'est-à-dire « tu ne vaux pas plus que l'autre ».

Alors, comment est-ce que ça c'est accompli ou réalisé dans la psychanalyse ? Essayons d'avoir sur notre mode d'existence un regard froid, autant que ce soit possible.

De cela, il est né dans la psychanalyse une contre-société. La société des analystes est conçue comme une contre-société, établie sur le refus du signifiant-maître, et mettant en question la société comme telle par le biais de ce qu'elle produit, le plus-de-jouir comme résidu.

C'est pourquoi Lacan, dans les années 70 — qui ont été celles de la contestation du maître par la jeunesse étudiante —, a pu faire de la psychanalyse l'envers du discours du maître. C'est-à-dire qu'il nous a établi à cette place, et nous y sommes restés.

Il a établi la psychanalyse dans la position d'invalider le discours du maître, et d'invalider aussi bien les revendications contre le discours du maître. C'est ce qu'il a énoncé dans *Télévision,* quand je le questionnais, au point de dire que protester contre le discours du maître, « c'est y entrer, ne serait-ce qu'au titre d'y protester ». C'était donc refuser les termes mêmes du débat, inscrire la psychanalyse et le psychanalyste ailleurs.

En même temps, il posait la question : Est-ce que ça veut dire réprouver la politique ? Et il répondait : Je le tiens pour quiconque exclu. Mais en même temps, tout ce qui était d'entrer dans les considérations du discours du maître, y compris pour y protester, il considérait que c'était de l'ordre de la collaboration. Protester égale collaborer, puisque protester c'est déjà accepter les termes du discours contre lequel on s'élève et essayer d'en corriger les conséquences.

Et donc c'était placer les psychanalystes ailleurs, refuser toute collaboration, toute entrée dans ce qui structure le fonctionnement social comme discours du maître, et donc, pratiquement, établir le groupe analytique comme contre-société, jeter donc une malédiction qu'on peut dire gnostique sur la société. Il ne peut s'y faire que du mal. Entrer dans le fonctionnement social même pour protester, c'est collaborer à l'exploitation du plus-de-jouir, c'est collaborer à la représentation par le signifiant-maître, et donc c'est prôner une existence, une position extime de

l'analyste, une extimité du psychanalyste.

On peut dire que nous nous en sommes tenus là, et c'est ce que nous interrogeons maintenant.

Parce que, au fond, c'est bien la démocratie qui autorise la pluralité du lien social. C'est bien en régime de démocratie que le lien social universitaire peut se maintenir comme lien social fondé sur le rapport au savoir. Nous avons l'exemple d'autres types de société qui ne permettent pas du tout l'autonomie du rapport au savoir.

L'hystérie, le discours de l'hystérie, c'est une dissidence, une dissidence discursive. Et nous savons qu'il y a des régimes sociaux qui classent la dissidence, qui répriment la dissidence en tant que telle, qui la médicalisent et qui l'enferment.

Ne parlons pas du discours de l'analyse qui en effet par certains types de régimes sociaux est strictement prohibé.

Autrement dit, la subsistance même du discours analytique, en tant que lien social spécifique, de la même façon que le discours universitaire ou le discours hystérique, supposent une certaine forme d'organisation sociale qui n'est pas n'importe laquelle. En particulier, celle que nous avons connue comme forme totalitaire ne permet pas cette fragmentation et cette pluralisation du lien social.

Dès lors, ce qui est en question, c'est de savoir : dans quelle mesure et quel sens faut-il donner à la soustraction de la psychanalyse à la société ? Quel sens donner à la position d'extimité de l'analyste ?

C'est sans doute une position d'extériorité par rapport au signifiant-maître, c'est sans doute une position d'extériorité par rapport aux exigences de la justice distributive, mais néanmoins cette position n'est sans doute pas soutenable dans importe quel régime social.

De ce fait même, la question est posée de savoir ce qui peut à côté de l'acte psychanalytique, tel que Lacan l'a défini, prendre place comme action psychanalytique ou même, j'oserais dire, action *lacanienne*, qui donne dans la société à cet acte psychanalytique les conséquences qu'il peut avoir.

Et là, on doit souligner qu'en même temps qu'il mettait l'accent sur *l'apartheid* psychanalytique, Lacan ne cessait pas de déplorer que son enseignement n'ait pas dans la société les conséquences qu'il aurait souhaité. C'est sans doute ce champ-là qui maintenant nous est ouvert.

À la semaine prochaine.

Applaudissements

Fin du *Cours XI* de Jacques-Alain Miller du 5 mars 2003

Orientation lacanienne III, 5.

UN EFFORT DE POÉSIE

Jacques-Alain Miller

Douzième séance du *Cours*

(mercredi 12 mars 2003)

XII

Eh bien, je suis à l'heure ! Donc, il faudrait que j'aille toujours à la radio avant de faire cours. Non, tout de même. J'ai accepté ça, et je dois constater que je me trouve complètement déconcentré. À vrai dire, j'aurais envie qu'on continue de me poser des questions. D'ailleurs, pourquoi pas ? Pourquoi j'ai envie, comme ça, qu'on continue de me poser des questions ? D'abord, parce que j'arrive à y répondre. Et donc, en effet, on se sent savant. Et puis, quand on se fait poser des questions, on a le sentiment d'intéresser les autres, tout naturellement, pour ce qu'on a déjà fait, alors que de faire cours, c'est essayer de les intéresser pour ce qu'on est en train de faire. Donc, peut-être que je pourrais faire une pause à un moment donné.

Je peux aussi dire ce que j'aurais voulu dire, à la radio, improvisé mais réfléchi. J'ai tout de même réussi à dire ce qui m'avait lancé dans la rédaction d'un ouvrage absolument bizarre. Je n'en suis pas revenu quand moi-même j'ai relu ce que je me suis trouvé produire au fil des deux derniers mois, fin novembre et plus ou moins fin janvier. Ce qui m'a mobilisé comme ça, c'est quand même le sentiment qu'il passait dans le ciel, passait dans le champ public — ça, j'ai pu le dire à la radio — un « objet idéologique non identifié », qui était ce petit livre qu'on a sans doute déjà oublié, mais qui s'est trouvé quand même fonctionner comme une boule dans un jeu de quilles pendant un temps donné, et qui faisait voir qu'il y avait quelque chose de bizarre dans la façon dont c'était conformé, d'ailleurs y compris la première page du journal *Le Monde*. Je l'ai dit gentiment, moi. C'est clair qu'ils font joujou à créer l'actualité d'une façon provocante, que d'ailleurs, pour ma part, je n'ai pas pris en mauvaise part. Mais il y a tel journaliste notoire qui expliquait encore la semaine dernière qu'il était tellement hostile à cette façon de faire qu'il ne lisait plus la première page du *Monde* depuis des années.

Or, ce journal *Le Monde,* c'est vrai qu'il a une fonction dont nous n'avons pas l'occasion de parler, mais il a en France, ou il avait — peut-être qu'il a perdu ça maintenant, pour un temps ou pour toujours, on ne sait pas —, il a un coté «bible ». Et donc, c'est vrai que sans doute ça atteignait là pour que ça me mobilise — pas du tout dans la fureur comme on l'a dit, j'ai dû les corriger ; c'est l'année dernière que j'ai eu des fureurs, pas vraiment cette année, en tout cas pas au début ; je l'ai eu à un autre moment auquel on a pu assister ici d'ailleurs.

C'est sans doute arrivé, cette interrogation de ma part, au moment où quelque chose de la fabrique de l'actualité atteignait un certain point critique qui n'est sans doute pas sans rapport avec ce qui, par ailleurs, s'est depuis peu de temps, alors et de façon retentissante, déchaîné autour de cette « bible de l'actualité » — je veux dire cet ouvrage sur *La face cachée du* Monde.

Au fond, j'ai dû sentir quelque chose, ou ça s'est fait sentir à moi, que ça atteignait un certain degré à partir de quoi il fallait que ça éclate.

Mais, en effet, c'est l'occasion de s'apercevoir — peut-être ce serait à conceptualiser dans le cadre de ce que nous appelions jadis « L'Autre qui n'existe pas » —, il faudrait conceptualiser la fabrication de l'actualité, la fabrique d'actu, thématiser

l'actu-industrie ou encore ceux qui rapportent cette actu. On peut la couper, il y a d'ailleurs une édition de télévision sur le câble qui coupe le mot actualité. Il y a des actes d'actu. Et sans doute que ce journal *Le Monde,* peut-être qu'il en a abusé pour énerver comme ça tant de personnes.

Alors, la fabrique d'actus, ça s'inscrit dans ceci dont on peut faire un principe pour déchiffrer ce qu'on nous livre : ça n'est jamais une description, c'est toujours une construction.

Il y a en effet un élément d'artifice qui est indispensable, qui est inclus dans la notion de l'actualité. Depuis qu'il y a l'actualité, depuis qu'il y a l'actu, c'est présent. Il ne faut pas être jobard quand on vient vous expliquer que cette actualité est « construite ». Elle l'est évidemment. On l'absorbe à ce titre. On absorbe l'actu tous les jours comme un certain récit. C'est même ce que j'avais dit tout de suite, ces titres du *Monde*, avec leur formule resserrée. C'est encore parfois plus sensible en anglais. Ce sont comme des poèmes, des *Haïkus*, des poèmes qui accompagnent la vie quotidienne.

Ouvrir la radio, prendre la télévision, lire le journal, est-ce que c'est utilitaire ? Vous pouvez acheter le journal pour voir les cours de la bourse qui s'effondrent. Un moment, il y avait des journaux qui refusaient de passer ces informations. Puis, ils ont accepté. Ça signale quelque chose. Mais enfin, c'est pas du tout sûr que notre rapport à l'actualité soit *utilitaire* — sauf exception. C'est plutôt un rapport *littéraire*, un rapport romanesque ou poétique, ou certaines modalités du visible, si je puis dire. C'est de l'art, c'est de l'art et c'est de l'artifice.

Et, en effet, on a besoin, apparemment, peut-être pas tout le monde, d'aller se loger une fois par jour, deux fois par jour, se connecter avec le roman de la vie quotidienne, donnant le sentiment d'embrasser, même brièvement, l'ensemble du moment présent de la planète.

Évidemment le nommé Baudrillard a poussé les choses un peu loin en disant : Tout ça, c'est du roman. C'était à l'époque de la guerre du Golfe. Il a pu dire : Cette guerre n'existe pas, elle est virtuelle, elle est seulement les images qui l'ont montrée et les mots qui l'ont racontée.

Là, on voit par quelles voies on peut arriver à ça — à quoi il ne faut pas croire excessivement —, mais qui est tout de même de mettre en valeur ce zéro de la référence, qu'en définitive ça parle sur rien. C'est un discours au sens où le langage même fait disparaître sa référence, au sens de : le langage est le meurtre de la Chose.

Eh bien, ça donne, si on suit à l'aveugle « le langage est le meurtre de la Chose », ça conduit à dire : ce qui fait actualité n'existe pas. La seule guerre qu'il y a, c'est la guerre du langage ou la guerre de la représentation contre ce dont il s'agit, contre la référence. C'est la guerre du langage. C'est une thèse qui est évidemment faite pour faire crier !

Alors, est-ce qu'on ne peut pas penser que le moins du monde ça se psychanalyse ? Mais précisément, si on pense la psychanalyse à partir de l'actualité, à partir du roman de l'actualité, eh bien, c'est un autre récit, une psychanalyse, c'est le récit qui n'est qu'à vous.

J'aurais voulu avoir l'occasion de le leur dire. Mais apparemment tout le monde sait déjà très bien ce qu'est la psychanalyse. Ce qu'on sait peut-être moins bien c'est ce qu'est l'actualité.

En effet, une analyse, d'une certaine façon, c'est écouter la radio, sauf qu'on écoute soi-même en train de parler à la radio. L'analyste, c'est l'opérateur qui permet qu'on s'entende soi-même à la radio, en direct. C'est une chambre d'écho. C'est une certaine façon de parler, c'est ce que disait Lacan : *à la cantonade*. Il y a un effet radio. Et avec aussi l'effet feuilleton, le tantième épisode de la vie passionnée.

De ce point de vue-là, le psychanalyste, je l'ai déjà évoqué, c'est une sorte de serveur comme il y a sur Internet, un *provider* qui vous permet de vous connecter. Donc, on ne peut pas du tout psychanalyser l'actualité.

Tout de même, ce qu'on peut faire,

quand on est informé de la psychanalyse, il me semble qu'on peut la lire — ça ne veut pas dire la psychanalyser —, la lire avec un certain — qu'est-ce qu'on peut dire ? — un certain goût du détail, et opérer quelque chose dont la psychanalyse n'a pas l'exclusivité, qui est : interpréter.

Dans quel sens ? Moi, j'ai arrêté un peu. Enfin, on m'a arrêté. C'est-à-dire que comme j'avais pris le rythme, je n'arrivais plus à m'arrêter tout seul. C'est plutôt l'éditeur qui m'a dit : *Stop*. D'ailleurs, j'aurais dû arrêter avant, ce serait moins gros. Donc, j'ai arrêté, j'ai arrêté de me connecter avec l'actualité. Mais le temps où je l'ai été, on voit foisonner des — comment appeler ça ? — des *actu-objets*.

Il y a des *actu-objets* qui à moi m'apparaissent très calculés — c'est ça plutôt qui m'a frappé —, calculés avec beaucoup d'intelligence. L'intelligence ne suffit pas, parce qu'en effet c'est modelé par d'autres forces. Mais ce sont des objets très complexes, comme l'est — je le signale à un moment dans cet ouvrage — comme l'est le moindre empaquetage. Je le signale, je n'ai pas eu le temps de le développer, l'effet que m'a fait par exemple de lire un ouvrage qui s'appelle *The total package* — « L'emballage total » — et qui fait l'histoire de l'emballage, des objets marchands. Évidemment il y a les plus célèbres, la bouteille de Coca-Cola, etc. Ils expliquent à quel moment on a commencé à penser à l'emballage, et on s'est aperçu que c'était une partie tout à fait essentielle de la plus-value qu'il s'agissait d'extraire. Pour obtenir le réflexe d'achat, il fallait consacrer beaucoup de pensée «calculante » à l'emballage, et que c'est pas seulement *the meduim with the message*, mais vraiment c'est la bouteille qui est l'ivresse.

Eh bien, les *actu-objets* sont comme ça. Il y a énormément de pensée « calculante » qui est investie dans chacun de ces objets. Et ça peut se démonter ou se décortiquer, et il y a là quelque chose d'absorbant.

J'ai été pendant un petit moment happé par le goût de défaire ces petits objets qui sont, par exemple, des éditoriaux de journaux, toute une littérature finalement. Je ne sais pas si je laisserai ça à d'autres, mais comme c'est périssable, ça ne fait pas l'objet de l'étude critique que ça mérite, alors que c'est formateur de l'opinion. Et jusqu'à présent, quelques-uns font des recueils, mais qui ne sont pas forcément lus. Tout ça se dissipe, tout ça disparaît comme disparaissent les séances d'analyses d'ailleurs, mais elles sont quand même, elles, cadrées par une structure, alors que dans l'actualité, il y a quelque chose là qui se dissipe, alors qu'on voit en même temps la consistance de cet objet quand même très singulier qui s'appelle « l'opinion ». Je n'ai pas le souvenir d'avoir jamais vu l'opinion prendre la consistance qu'elle prend ces jours-ci sous une forme précisément mondiale. J'évoque ça, je crois, en deux mots dans la préface de ce livre – écrite il y a un mois —, le sentiment de la « synchronisation de la planète ». Mais aujourd'hui autour d'un événement qui n'est pas — si on pouvait l'évaluer en dehors du discours d'actu — pas si extraordinaire. On a déjà lâché des bombes beaucoup de fois, de façon bien pire, bien plus sanguinaire même dans les intentions, eh bien, tout de même, on assiste à la naissance d'une opinion mondiale et, au fond, pas tellement partagée. C'est ça même qui épate. En effet, il y a un débat, mais on voit brusquement comme jamais prendre consistance, ces jours-ci, depuis le début de cette année, et même depuis la fin du mois de février, début mars, il se passe quelque chose. Il faut pas être aveuglé par « c'est toujours pareil ». Là, il y a un événement.

Et je le dis d'ailleurs, je vais recommencer, il faut que je recommence à suivre l'actualité, pas forcément à écrire 400 pages à ce propos.

Alors qu'est-ce qu'on voit émerger ? Là, c'est le suspens. Je ne peux pas m'empêcher de penser à ce que me disait un de nos collègues, italien, qui était très bien introduit dans les plus

hautes sphères de l'Église et qui me disait, il y a quelques années, trois, quatre ans, il me disait ça comme ça : « En face de Washington, il n'y a que Rome. » J'en ai gardé la mémoire. Eh bien, je trouve que ces jours-ci on voit la profondeur de ce dit, et que quand même, quelque part, ça avait été pensé, ça avait été réfléchi. Parce qu'il ne faut pas se raconter d'histoires. Ça dit très précisément ce qui est en train de se passer. C'est pas seulement la vieille Europe, dont d'ailleurs l'unité au niveau de l'opinion est absolument saisissante : on est en train de faire l'Europe de ce point de vue-là. C'est plus discutable pour l'Est, etc., mais pour celle qui est organisée, c'est vraiment frappant. Et puis, au-delà, c'est pas seulement la vieille Europe, ça touche, on peut le dire, à part ce qui en Amérique est le noyau dur de l'évangélisme, ça touche tous les représentants, les chefs de file des familles spirituelles religieuses. C'est ça qui est en face.

Alors, en effet, c'est l'Ancien, c'est une très vieille sagesse, c'est de cet ordre-là, une très vieille sagesse de : Ne croyez pas que les choses dans l'histoire arrivent comme ça par des coups de force, par des forçages — ça existe, mais c'est toujours résorbé finalement par un mouvement…, c'est absorbé, et il faut toucher à ce qui existe avec la plus grande prudence, ne pas causer… Et l'idée que ça progresse dans le bon sens, avec une certaine croyance que les autres, ceux qui veulent forcer les choses disent : Mais enfin vous croyez au Père Noël ? Oui ! Il faut croire à quelque chose qu'en définitive il y a quelqu'un pour veiller là-dessus.

Alors, de l'autre côté, ceux qui mènent la chose sont quand même les *born again*, ceux qui ont connu une renaissance. C'est une formule américaine pour désigner ceux qui à un moment abandonnent leurs errements et puis se rallient au Christ. Et donc avec une certaine idée : une coupure est possible. Et le président des États-Unis est du type *born again*, nouveau-né, « né une deuxième fois ». Le *born again,* on en avait l'idée dans l'Antiquité par le personnage de Dionysos, qui était né une première fois et puis une deuxième, et qu'à ce moment-là on avait vu ce qu'il était capable de donner. Eh bien, ce *born again,* en effet, a l'idée qu'on peut à un moment couper, casser, recommencer, reconfigurer, d'un coup.

On voit bien que les autres sont animés par une autre vision du monde. On observe ça maintenant à l'œil nu. Alors, ça a été théorisé, là tout récemment, par un penseur, un théoricien, un essayiste américain qui entre les États-Unis et l'Europe des postures, des convictions exactement opposées : d'un côté, plus féminines, comme il s'imagine, plus maternelles, etc., de l'autre, la virilité armée, alors qu'en Europe, on n'a même plus l'idée, enfin on décide de ne pas faire la guerre, mais on voudrait la faire qu'on ne pourrait pas ! Il y a en effet une satisfaction de l'impuissance, une gloire de l'impuissance qui est assez frappante. Jamais nous ne ferons cette guerre, certainement.

Mais on observe aussi la puissance du discours pour retenir ceux qui ont les moyens : avoir singulièrement les moyens de la force ne vous donne pas la possibilité…, enfin, évidemment ils ont glissé, là.

D'ailleurs, je devrais tenir mon journal parce que j'avais vu ça, n'est-ce pas, quand on commençait à entendre les tambours de la guerre, c'est la première idée, très saine du point de vue du président Bush, c'était de ne pas du tout passer par l'ONU. Son idée, c'était à un moment de dire : Eh bien, ça fait 12 ans, et donc nous y allons, salut ! Comme d'ailleurs c'est déjà arrivé, c'était la logique même.

Ce matin sur Internet, ou hier soir, il y avait un article de quelqu'un qui rappelait ce fait et qui disait : pourquoi il a changé après, pourquoi il a décidé de passer par l'ONU ? (parce que sans ça, il y a quelque chose qui serait déjà fait). Il semble que c'est parce qu'il a vu son papa. Il semble qu'au moment où il était prêt de faire ça — on ne sait pas, parce qu'ils sont restés tous les deux seuls

dans leur maison de campagne, pendant quatre jours. Le journaliste suppose qu'il a parlé avec son papa de ça, qui, lui, était un multilatéraliste, et qu'il est sorti en décidant de passer par l'ONU. Et c'est vrai que je me suis dit à ce moment-là : Oh là là ! il n'est pas sorti de l'auberge !

Je ne pensais pas que ce serait à ce point où on le voit embrouillé, enchevêtré. Et donc depuis deux, trois jours, je réécoute les choses. Eh bien, là, on assiste à : plutôt que la force, on rentre dans le champ de la parole et du langage et de la négociation. Une chatte n'y retrouvait plus ses petits, là. Il faut imaginer ce que ça dit aux Américains de devoir se demander : Qu'est-ce que la Guinée et le Mexique vont opiner ? Ils souffrent mille morts ! Ils ont déjà bien vu que c'était intolérable que les Français se comportent de cette façon-là. D'ailleurs, la rétorsion est immédiate. Je ne sais pas si vous avez vu ça, mais ils ont débaptisé : les frites s'appelaient *French fries*, et ils ont décidé de les appeler *Liberty fries* ou *Free fries*. Ça a commencé comme ça, des initiatives populaires, et ils ont aussi des croque-monsieur, je crois, qui sont les *French toast* et qui deviennent les *Free toast*. Il ne faut pas trop s'inquiéter. En tout cas, il y a un précédent, c'est pendant la deuxième guerre mondiale, ils ne voulaient plus dire les *hamburgers*. Et donc voilà dans quel cadre on nous inscrit.

Je ne peux pas dire que je l'avais prévu, mais il faut indiquer à quel point les Américains n'aiment pas les Français. Ils sont beaucoup plus anti-français que les Français ne sont anti-américains, enfin globalement l'image des Français. Leur liste devient longue. Les Français, qu'est-ce qu'ils ont à se mêler des choses importantes ? — première nouvelle. Des éditorialistes distingués s'expriment comme ça. Mais ensuite, c'est aussi le Chili, le Mexique, la Guinée. La liste devient très très longue. Et aux dernières nouvelles, c'était l'Angleterre aussi, puisque hier soir le ministre américain de la défense a dit : les Anglais, on n'est même pas vraiment sûr qu'à la fin ils seront vraiment là pour se battre. Et donc il a dû faire une sorte d'excuse, enfin, il a dit ça : On n'est pas sûr en définitive. Donc il y a eu quelques remontrances. Alors il a essayé de corriger ça, mais il n'est pas très bon dans l'excuse, ce monsieur.

On assiste en effet à un extraordinaire enveloppement discursif, et paralysant. Et on s'aperçoit à quel point un certain nombre de valeurs — alors, lesquelles ? — de valeurs progressistes et chrétiennes — au moins dont les représentants les plus éminents sont les églises chrétiennes, et même la plus importante numériquement de celles-là — a réussi à envelopper ce qui est de très loin la force militaire la plus importante du monde. Et ces Américains, ou la faction qui gouverne et qui soutient ça est prise là-dedans comme dans un filet. Et au fond : suite au prochain numéro.

Voilà le roman que nous lisons maintenant tous les jours, et qui est passionnant. En tout cas, personne ne sait comment ça va se conclure. Là évidemment, la contingence est à l'œuvre. En tout cas, c'est un objet d'actualité qui touche le discours universel, qui touche une certaine fracture du discours universel, et qui peut justifier l'attention la plus précise.

Sur le fond de « L'Autre n'existe pas », on voit tout de même émerger, comme jamais, un discours universel, un débat universel sans doute dans ce discours. Mais pour ma part, je ne crois pas qu'il y ait jamais eu de mon temps une question dont on sente ainsi qu'elle donne une figure à l'humanité discursive.

Ça n'est pas du tout dire que la psychanalyse soit inscrite dans ce débat, ou qu'il y ait lieu de l'inscrire en tout cas. Sinon par là. La position d'extimité dans laquelle Lacan a essayé d'inscrire le psychanalyste, et qui est quand même de pure provenance freudienne : le psychanalyste s'occupe de ce qui n'a pas — c'est comme ça pour Freud — de ce qui n'a pas d'emploi dans la vie quotidienne active. La psychanalyse s'occupe de ce qui fait

figure de déchet dans la vie pragmatique et dans la vie sociale, même quand on pêche précisément ces déchets dans les relations sociales. Parce que le lapsus, par exemple, est pêché dans la relation sociale. Mais jusqu'à ce que Freud vienne, et que ça entre dans le discours universel, ça n'a pas de fonction. Aujourd'hui, bien sûr, ça en a une.

Essayez un peu, quand vous êtes un homme politique, vous faites un lapsus. Évidemment, tout le monde considère que c'est la vérité qui passe là. Ça a été totalement socialisé, cette vérité freudienne, que Lacan n'a pas trouvé d'autre façon que de s'en désolidariser en disant : un lapsus, c'est une erreur grossière. C'est-à-dire qu'il a essayé de prendre à revers ce qui était la banalisation de la vérité freudienne, qui était là.

Mais disons que jusqu'à ces temps derniers, c'était un déchet qui n'avait pas d'emploi dans la vie sociale, contrairement à maintenant. Ou encore un objet psychanalytique, le rêve, emprunté à tout un domaine qui est une enclave dans le social, si l'on peut dire, qui semblait être la part non sociale, non socialisée de l'homme. Et de la même façon c'est ainsi qu'on a compris l'investigation des pulsions comme étant la part non socialisée.

Donc, installer la psychanalyse dans une position d'extimité, il a fallu Lacan pour le marquer. Mais elle a tout naturellement été repoussée dans cette marge.

Alors, d'un côté, il y a chez Lacan une protestation contre cette marginalisation de la psychanalyse.

J'ai déjà indiqué la dernière fois que Lacan était au fond divisé sur ça ou, au moins, oscillant. Il faut d'abord le reconnaître avant de se demander : est-ce que c'est une oscillation méthodique ? Et, en effet, quand on est devant une contradiction, plutôt que de fuir, on peut la traiter comme ça : dire tantôt oui et tantôt non. Et il y a visiblement là un élément qui travaille l'enseignement même de Lacan, et sa réflexion, et qu'on appellerait dans les termes de la radio « la place de la psychanalyse dans la société ».

Donc, d'un côté, Lacan a été celui qui a dénoncé ce dont la psychanalyse se satisfaisait, à savoir son « extraterritorialité », comme il s'est exprimé. Il a même stigmatisé l'organisation analytique comme trop contente de s'établir dans une position extraterritoriale n'ayant pas à faire ses preuves, se refusant à l'épreuve scientifique, se refusant même à l'exposé public ou en réclamant un privilège d'une expérience incommunicable.

Donc, d'un côté, la critique de l'extraterritorialité que vous trouvez au début de son enseignement, alors que vous trouvez plutôt à la fin, ou en tout cas plus tard, la mise en valeur de ce que je disais être l'extimité de la psychanalyse.

Et au fond, un : ne pas confondre les torchons et les serviettes, ne croyez pas que, à être des psys, vous êtes des psychanalystes. Ça traduit très bien ce qui a changé dans la société, entre les années 50 et les années 70. Dans les années 50, le mouvement de Lacan c'est — je ne dirais pas que c'est un mouvement du style des [narodnicki] : aller au peuple, mais enfin c'est tout de même aller vers la société. C'est un mouvement qui contrarie la glissade extraterritoriale de la psychanalyse. Et c'est le moment où Lacan lui-même, dans ce qui est à l'époque la Société française de psychanalyse, invite les philosophes, invite les Merleau-Ponty, invite Claude Lévi-Strauss, est là présent dans la salle ou à la tribune, je ne sais pas, leur pose des questions et se fait lui-même inviter par la Société française de philosophie, et en même temps explique que la psychanalyse a partie liée avec l'anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss et qu'elle est aujourd'hui tirée en avant par la linguistique structurale de Saussure et Jakobson.

Autrement dit, il construit une société, aussi bien une société intellectuelle dans laquelle la psychanalyse est logée. C'est de cette façon-là que le nom de Lacan a été propulsé dans le public, en 1966.

Et nous allons venir justement à ce qui le dernier moment de cette élaboration. On peut dire que le fait de présenter ce livre au public participe du même mouvement. Au fond, la publication même des *Écrits*, leur recueil en 1966, vient accomplir ce mouvement de dés-extraterritorialisation, d'intra-territorialisation, revenir dans le débat public, le susciter.

D'ailleurs, il y a eu à ce moment-là l'ébauche d'un débat public dont Lacan n'a pas été satisfait mais enfin qui a changé, qui a rendu notoire son nom. C'est à partir du fait que son nom est notoire qu'il retentit encore à la radio aujourd'hui, où un des jeunes hommes qui étaient en face de moi disait : « Bon, Lacan, tout le monde le connaît, mais c'est tellement difficile à comprendre, etc. »

« Tout le monde le connaît », d'où ça vient ? Ça a commencé en 1966, ce « tout le monde le connaît ». Le livre même des *Écrits,* quand nous le manions, nous manions ce point de capiton.

Et on peut dire qu'après, le mouvement a commencé plutôt inverse, en dépit du nom que Lacan a donné à sa revue *« Tu peux savoir »,* enfin au témoignage en tout cas du gamin, du jeune homme — sympathique en plus, il y en avait plusieurs —, ça, le *« Tu peux savoir »,* c'est un peu « Tu peux savoir que tu n'y comprends rien ».

Et progressivement, au contraire, on a vu Lacan déprendre la psychanalyse de toute la société qu'il avait créée, expliquée, et c'est déjà ce qui s'énonce dans le dernier texte des *Écrits* n'est-ce pas, et qui va s'affirmer — là c'est un texte qui est encore sur le bord —, mais justement dans son *Scilicet,* et dans ses textes qui ont mis si longtemps à être recueillis, qui ont été recueillis ensemble comme un mémorial, au centenaire et qu'on appelle les *Autres écrits* — mais précisément ces *Écrits*-là, on voit plutôt Lacan repousser l'anthropologie structurale, du genre : « Pas vraiment notre affaire ! », alors que dans le dernier texte des *Écrits* « La science et la vérité », au contraire, il s'appuie pour définir le sujet de la science, qui est celui de l'inconscient, il s'appuie éminemment sur le chapitre des *Structures élémentaires de la parenté* de Lévi-Strauss, qui est le chapitre de « L'illusion archaïque ».

Donc non pas l'anthropologie, non pas la linguistique, non pas la philosophie, au fond tous ces discours sont placés dans de sac du discours universitaire, et la psychanalyse apparaît en même temps plutôt comme prenant exactement à l'envers de ce qui domine dans la société.

Au fond, le discours du maître est sans doute celui de l'inconscient, mais c'est celui qui tout naturellement structure l'ordre social.

Et ce qu'apporte Lacan, dans le mouvement même de mai 68, c'est que la psychanalyse est à l'envers de ça. Comme il ne manque pas d'air, il dit : Ça, tout ça, c'est à l'envers de la psychanalyse.

Comment mieux dire que, qu'ils le veuillent ou non, les psychanalystes, si encore entre eux ils arrivent à s'entendre, sont dans la position d'une contre-société. Et de toute façon, il faut dire qu'à partir de ce moment-là, loin de s'ouvrir, l'Ecole de Lacan s'est mise à vivre comme une contre-société.

Alors, cette extimité, cette position extime du psychanalyste, je considère que Lacan lui a donné un nom, et ce nom a retenti pour nous, et a continué de rouler, en lui donnant le nom de : « saint », être un saint. Très loin du kleinisme. Un saint, s-a-i-n-t. Il est allé le pêcher — bien évidemment il y a saint et saint, même parmi les s-a-i-n-t-s —, il est allé le chercher chez Balthasar Gracián, c'est-à-dire chez un jésuite, un jésuite qui avait eu des ennuis sévères avec son ordre.

Pour donner sa valeur à ce terme, il faut relever qu'il dit bien le « saint », et non pas le « religieux ».

Quand il décide de construire ses discours sur l'absence de *la* société, s'il nous introduit à travers ses quatre discours que *la société n'existe pas*, il apparaît qu'il ne traite pas la religion comme un lien social. En tout cas, dans

ses quatre discours, il ne lui fait pas un sort à part.

Tout porte à croire que s'il y avait à l'inscrire quelque part dans ses discours, c'est quand même dans le discours du maître, finalement, qu'il la rangerait, au moins en prenant comme référence l'organisation ecclésiastique, l'Église catholique,qu'il mentionne à la fin des *Écrits*.

Il ne prend pas la religion, il ne prend pas l'Église, qu'il a évoquée au contraire comme un contre-modèle au moment où il a commencé son Séminaire des *Quatre discours.* Au fond, il n'a pas d'autre mot pour stigmatiser l'Association internationale de psychanalyse, l'IPA, que de l'appeler une « Eglise », et, lui, de s'identifier — je vois que les métaphores ne s'emboîtent pas exactement —, de s'identifier à l'anathémisé de la synagogue, Spinoza.

C'est ce qu'il entend par « le saint ». On voit bien l'élément commun qu'il y a à cet égard entre le saint et Spinoza : c'est l'exclusion, c'est la position en effet de déchet d'un ordre.

C'est comme ça [que nous] allons examiner les saints. Mais on voit bien que ce qu'il souligne quand il homologue le psychanalyste au saint, au saint de l'Église catholique, au saint qui est validé par l'Église catholique, ce qu'il vise, il me semble, c'est le sujet qu'on ne sait pas où mettre.

Alors, évidemment, il faudrait rentrer dans la typologie des saints, parce qu'ils ne sont pas tous au désert. Au contraire, à partir d'un certain moment justement, ce sont des sujets qui se sont manifestés en créant leur propre espace, justement parce qu'on ne savait pas où les mettre, et que eux mêmes ils ne savaient pas où se mettre. Une des façons de s'en tirer, c'est de créer son propre espace. C'est ce qu'on voit avec Sainte Thérèse d'Avila, qui est un extraordinaire chef d'entreprise. C'est ce qu'on voit avec saint Ignace de Loyola, qui vraiment crée une extraordinaire entreprise multinationale, qui crée un empire, un empire de la foi. Et les jésuites eux-mêmes se rengorgent de se comparer à l'occasion aux *Conquistadores*. Ils font des coquetteries entre ce qu'ils doivent bien reconnaître être leur réalisme, tout en rappelant que c'est un réalisme qui opère à des fins surnaturelles.

C'est pas leur esprit d'entreprise que Lacan met en lumière, encore qu'après tout Freud, Freud a voulu aussi une entreprise multinationale, et il a réussi à en créer une. Il faut croire d'ailleurs qu'il y a quelque chose qui approprie spécialement le gars en position de déchet, qui l'approprie à produire un monde. C'est logique : c'est justement parce qu'il ne trouve pas sa place dans le monde des autres qu'il fabrique un monde où il a sa place.

Si on prend, ce que je ne connais encore que dans les grandes lignes, la vie d'un Ignace de Loyola, on se plaît à souligner le côté loqueteux du personnage : boîteux, loqueteux, ne payant pas de mine, mais quand même ayant un pouvoir de tourner la tête aux gens, qui lui a valu un certain nombre d'inconvénients quand il était là sur la montagne Sainte-Geneviève où il a fait ses études. Maintenant, il n'y a plus le bâtiment, mais il y a encore Sainte-Barbe. De l'autre côté, il y avait le collège de Montaigu où les plus pauvres étaient. Il n'avait pas beaucoup de moyen, c'est là qu'il est allé, le beau linge était plutôt à Sainte Barbe où il est passé après. Mais pendant qu'il était à Montaigu, à un moment tout le monde s'est ému parce qu'il y avait des gens, des fils de famille de Sainte-Barbe qui avaient commencé à dire : Nous, on ne veut plus rien de tout ça, on renonce à tout nos héritages. Donc, toutes les familles se sont inquiétées : « Eh ! qu'est-ce qui vous prend ? » C'était Ignace qui leur avait parlé d'un peu trop près. Et donc le pauvre Ignace a dû être examiné par les docteurs, par les inquisiteurs. Il avait une réputation de drôle de zigoto comme ça. Et après, jusqu'à ce qu'il se fortifie un petit peu, il s'est bien gardé de communiquer sa flamme aux autres. Il semble aussi, dans une citation, qu'on trouve une référence à Frère Ignigo, qu'on trouve dans Rabelais, qu'il taillait comme ça

un drôle de personnage, à part.

Et d'ailleurs, il a toujours continué comme ça. Il a continué dans le style déchet, même quand il correspondait avec le monde entier, les empereurs et filles d'empereur, etc., dans ces trois petites pièces, à côté de ce qui est aujourd'hui le *Gesù* romain, il a continué dans ce style-là.

On peut être ébloui par la grandeur de l'entreprise et de la réalisation, mais au cœur de cette entreprise et de cette réalisation, vous avez ce que Lacan appelle le déchet de l'ordre. Et, au fond, c'est de ce côté-là qu'il dirige quand même le regard.

Alors, il dit en même temps : « Le saint ne fait pas de vagues. » Cette propriété est plus difficilement attribuable à Ignace de Loyola, qui en a fait des vagues ! Mais ça vient plus directement, là, de Balthasar Gracián. Mais on peut aussi penser qu'on ne sait pas tout. On peut aussi penser que sur ce qui est peut-être l'essentiel de l'entreprise, justement on ne fait pas de vagues. Les grandes vagues qu'on fait, elles sont justement là pour qu'on ne s'aperçoive pas de ce qui opère véritablement, et qu'à ce niveau-là, ça ne fait pas de vagues.

Alors, si on se pose la question de la religion, de son absence dans la typologie du lien social que Lacan propose, on s'aperçoit que justement dans le dernier texte des *Écrits,* il traite explicitement de la religion. Il traite de la religion dans un ensemble de quatre champs, qui précèdent de cinq, six ans, sa construction des quatre discours. Il y a quatre champs avant les quatre discours.

4 champs	4 discours
religion	être un saint
[la vérité]	[la jouissance]

Ces quatre champs, je vais les énumérer : la magie, la religion, la science et la psychanalyse.

Alors que dans les quatre discours, nous aurons une série de quatre, distincte, il s'agit : du maître, de l'université, de l'hystérique et de l'analyste.

Si on veut saisir quelque chose, c'est dans le cadre des quatre discours, et précisément à propos du discours de l'analyste, que Lacan amène son « être un saint ». Alors que c'est dans le texte des quatre champs, celui qui s'appelle « La science et la vérité », qu'il amène la religion dans sa différence avec la psychanalyse.

On sait ce qui lui a fait construire ces quatre discours : c'est au fond une phrase dite par Freud — à quoi il a ajouté l'hystérie —, une phrase dite par Freud, et qui lui a été présentée de nouveau dans son texte *Radiophonie* par celui qui l'interviewait.

Les champs, les quatre champs, le quaternaire des champs, si on cherche quel est le principe pour les regrouper, c'est le suivant, me semble-t-il — on trouve ça dans ces pages finales des *Écrits* — : ce sont des champs, dit-il, qui se réclament de la vérité. Ça figure d'ailleurs dans le titre de l'écrit : « la vérité ». On peut dire que c'est en fonction de la notion de vérité que Lacan distribue ces quatre champs.

Ce terme de vérité, d'où lui arrive-t-il ? Il croit, à cette date, quand il boucle ses *Écrits,* et sans doute avec l'effet de fermeture que produit ce rassemblement, de mettre le point de capiton. On peut supposer qu'il considère ce qu'il a produit jusqu'alors, et c'est la notion de vérité qui lui paraît être — c'est mon hypothèse — le fil rouge de sa production jusqu'alors.

D'ailleurs, là, quand j'étais à la radio, ils m'ont invité un sympathique collègue universitaire qui a dit : « Lacan, c'est celui qui a ramené la notion de vérité dans la psychanalyse. » J'ai pas voulu dire le contraire, vous pensez bien. J'ai gardé de Conrad le silence prudent.

Mais, de fait, c'est vrai à cette date. C'est de la psychanalyse que provient cet accent mis sur la vérité, et sur : il y a d'autres façons de faire avec la vérité.

Prenons ça en court-circuit. En effet, les quatre discours, il est sensible qu'ils s'organisent à partir d'un autre principe. On peut dire que les quatre discours, ce sont quatre champs qui s'organisent à partir de la jouissance ou du plus-de-jouir, et que ces quatre discours impliquent une dévalorisation dans la psychanalyse, aussi bien, de la fonction de la vérité. C'est précisément parce qu'il donne à la fin des *Écrits*, le mot de vérité comme le point de capiton de son enseignement qu'il se reporte à la Chose freudienne, puisque c'est dans ce dernier texte des *Écrits* que lui-même célèbre la prosopopée de la vérité qu'il a produite dans son écrit de « La chose freudienne » — qui est fait pour dire quoi, si on y songe ? C'est un écrit qui est fait pour dire *Das Ding*, la chose freudienne, c'est la vérité. C'est ce qu'il prend pour être la conséquence du fait que l'inconscient est langage, et que la vérité est parole, ou, pour mieux dire, que la vérité est : « Je parle. » Parce qu'on ne peut pas dire la vérité est parole comme on dit l'inconscient est langage. On peut dire : l'inconscient est langage parce qu'il s'agit de structure. Et quand il s'agit de parole, il faut que quelqu'un s'y mette, il faut que quelqu'un parle ou soit transi par la parole, et ici, [il parle, actif].

Et donc, la fonction de la parole, le champ du langage, qui sont le point de départ de son enseignement paraissent à Lacan, quand il boucle les choses en 1966, avoir culminé dans cette prosopopée de la vérité.

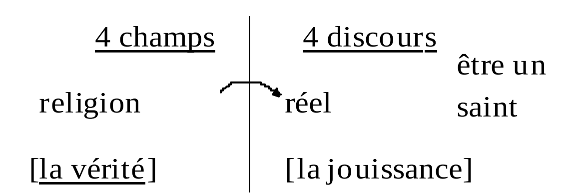
Alors, il dit sans doute : « Horreur ! » C'est une horreur. Il dit même que dire « Moi, la vérité, je parle », ce sont des mots intolérables. Enfin, il dit exactement pas « dire », il dit : « prêter ma voix à ».

Oui, c'est pas Lacan qui dit : « Je suis la vérité. » Dire : « Moi, la vérité, je parle », ça n'est pas dire : « Je suis la vérité », ce qui serait un blasphème, ce qui serait vraiment adopter une position christique.

Mais pourquoi dit-il, là, « Horreur » ? Pourquoi est-ce que là il introduit quelque chose comme de l'horreur à propos de ce « Moi, la vérité, je parle » ? C'est pas du tout à cause de la castration. Si on comprend ce qu'il veut dire, c'est que ça dit, de la vérité, une propriété fondamentale, à savoir : il n'y a pas de métalangage. C'est ça qui est horrible, dans cette proposition. C'est ça qu'il présente comme l'horreur que dénude la psychanalyse. L'horreur, c'est : il n'y a pas de métalangage, il n'y a pas de vrai sur le vrai. C'est dire aussi : il n'y a pas de Dieu. C'est dire : le Dieu est dire. Tout ce que vous considérez comme des valeurs, c'est dire quelque chose comme ce qui avait rendu odieux au monde Spinoza dans son appendice du Livre I, à savoir : vous êtes des idolâtres. Les valeurs auxquelles vous croyez, les valeurs auxquelles vous vous dévouez, ces valeurs ne sont que des voiles sur cette absence de vrai sur le vrai. Et donc là, si c'est horrible, il faut passer par là, c'est parce que ça dénude le Dieu, ça dénude le Dieu en faisant voir que derrière le voile, précisément, il n'y a rien. C'est ça que Lacan considère être tout ce qu'il y a à dire de la vérité. Il considère que « Moi, la vérité, je parle » énonce tout ce qu'il y a dire de la vérité parce que ça énonce ce vide.

Et on peut mesurer précisément le déplacement avec le début de *Télévision* qui reprend la question de la vérité. Il la reprend comme ça, parce qu'il parle. Mais il la reprend pour dire la même chose, à peu près la même chose, la vérité « toute la dire on ne le peut pas », mais il ajoute « parce qu'elle touche au réel ».

C'est ce qui déjà permet de mesurer le déplacement de Lacan. C'est que là, il y a ce terme de réel qui s'introduit précisément dans ce « Moi, la vérité, je parle », qui s'introduit dans le manque qu'elle désigne.



C'est très freudien, c'est très freudien dans la dénonciation de toute incarnation qui vient voiler cette absence, de tous les faux-semblants, comme s'exprime encore Lacan en 1966. Plus tard, il dira plus simplement « semblant ». C'est de cette notion-là qu'il s'arme, qu'il prend pour repère pour faire graviter autour : magie, religion et science.

Sur ce qui est là, à l'endroit, à ce qu'il dit de la religion, ce qui est le plus frappant — ça me frappe, maintenant que j'ai la notion de ce qui se passait autour de lui à ce moment-là, que je croyais connaître, je me trompais —, ce qui se passe autour de lui à ce moment-là, c'est qu'il y a évidemment une certaine collectivité qui s'est rassemblée là, et qui renâcle à ce qu'elle croit percevoir de la place qu'il donne, ou de l'influence que prennent un certain nombre de mauvais esprits logiciens et incroyants, de mauvais esprits qui détournent Lacan de ce qui était espéré de lui, à savoir qu'il fasse fleurir la greffe chrétienne sur le corps de la psychanalyse.

Il a fallu attendre, pour moi, le 2 janvier 2003 pour que je m'aperçoive de ça : comme on était mortifié autour de Lacan. Et au moment où il publie ses *Écrits*, il aurait pu demander à des gens d'*Études*, qui savent ce que c'est que de faire des index sérieux, il aurait pu leur demander tout naturellement de le faire, d'être à ses côtés, pour ça. Manque de bol, il y a un autre qui a ramené sa fraise là.

Et là, il y a tout un petit mouvement, en tout cas, je constate que Lacan éprouve le besoin de faire un petit couplet sur la religion, qui doit être : « à bon entendeur salut », parce qu'on s'intéresse beaucoup à ça dans son entourage. C'est un petit couplet, vous voyez, je l'ai lu souvent quand même, vous me faites confiance là dessus, j'ai lu souvent les *Écrits*, eh bien, c'est maintenant que je m'aperçois qu'il y a un petit coté « à la cantonade », « à bon entendeur salut », dans ce couplet sur la religion — non pas que Lacan fût un ennemi de la religion.

Et quelques années plus tard, ayant affaire au même à qui il avait confié son index, curieusement, il fait son petit couplet sur « être un saint », qui devait aussi être « à bon entendeur salut », du genre : Ne faites pas trop de vagues, mon cher. C'est des choses en tout cas que je m'imagine.

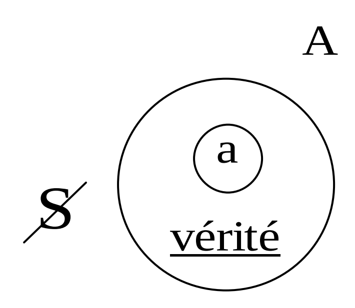
Alors, quand il traite de la religion, à la fin des *Écrits* — comme il va au fond plus tard traiter de la société —, il traite de la religion, ça prend toute sa valeur de rappeler quand même aux bons pères, qui valident entièrement ce que Freud a dit de la religion, à savoir : ça relève de la névrose obsessionnelle.

Là, c'est pas le grand Autre, la fonction de la parole, ce grand Autre dont Louis Althusser lui avait dit : Mais finalement, c'est le bon Dieu ! — ce qui avait énervé beaucoup Lacan. Il ne s'occupe pas du petit *a*, du signifiant, etc., il leur dit : névrose obsessionnelle.

Ça, qui peut être lu comme sommaire, c'est une barrière, c'est dire : un pas en arrière ! Cela dit, on voit quel est le schéma qu'il nous dessine de la position religieuse. Il faut dire que c'est essentiellement la position catholique. Il s'excuse de ne traiter que des religions du tronc judéo-chrétien, mais, même [s'il se dit peu porté] pour la religion réformée, pour le judaïsme, au fond sa référence essentielle, son débat est avec *La* religion, ce qu'il appelle la religion catholique.

Il donne là un schéma très précis de ce qu'est pour lui à cette date la position religieuse. Elle consiste, dit-il — je résume —, elle consiste à remettre à Dieu la charge de la vérité, et elle consiste aussi, du même mouvement, à loger en lui l'objet du sacrifice, un objet sacrifié.

Si on peut placer ici la position du sujet, on ne voit pas comment on peut éviter de faire de l'Autre comme Dieu le lieu où vient s'inscrire — et c'est par là que ça s'amorce — vient s'inscrire l'objet du sacrifice en même temps que la charge de la vérité.



Alors, que Dieu demande un sacrifice ou qu'il faut sacrifier quelque chose, on peut dire qu'en effet c'est une position qui, avec toutes ses variations, parcourt, anime la famille judéo-chrétienne. Que lorsque les jésuites arrivent parmi les Indiens Guarani, en mission, ils vont les réunir : tout est mélangé, on vit ensemble, etc., ils se marient très jeune, la polygamie est permise, l'anthropophagie est bien vue ; on met de l'ordre dans tout ça, on explique aux petits qu'ils peuvent se marier à quatorze ans mais qu'[avec] une seule ; à ceux qui sont déjà polygames, on leur dit qu'il faut qu'ils en gardent une sur le lot ; et, par réalisme, on ne leur demande pas de garder la première — c'est écrit, on les laisse comme ça, ça été discuté.

On met de l'ordre dans tout ça, et on sent, quand on suit l'admirable organisation qui est introduite dans cette population, on sent en quelque sorte fuir la jouissance, enfin, qu'elle est vraiment retirée, elle est là à fluer partout. C'est un horrible désordre, d'adultère, d'inceste, on ne sait plus qui est qui, etc.

On arrive et, voilà, la jouissance va être retirée, éclusée, logée.

Il n'y a pas besoin d'imager trop cette idée de l'objet du sacrifice remis à la divinité. Dire « la vérité est remise à la divinité », ça vise, il me semble, quelque chose de très précis. Lacan le dit d'ailleurs. Il le dit bien quand il dit : « C'est une dénégation de la vérité comme cause. » Ce qu'il entend par là, me semble-t-il, c'est exactement ceci, c'est que : croire à une religion révélée, croire à une révélation, c'est croire que l'Autre a parlé. Et donc dans sa construction, c'est à l'opposé de « Moi, la vérité, je parle ». C'est l'Autre, la vérité qui parle, si je puis dire. Et ensuite, certainement il faut l'absorber, il faut la manger, on la mange éventuellement cette vérité sous la forme du Livre, on doit la digérer, l'assumer, la ressortir. Mais la vérité est ailleurs, et c'est éventuellement ce qui peut justifier un magistère de ceux qui gardent cette vérité, qui éventuellement l'enferment ou qui viennent, comme l'inquisiteur, regarder sous le nez, plusieurs fois, regarder sous le nez Ignace de Loyola parce qu'il est trop déviant.

Mais pour Lacan il y a une *Verneinung* — au moins pour ce Lacan-là, à ce moment-là —, une *Verneinung* qui fait partie de la position du religieux. Et ça conduit Lacan à l'opposer à la psychanalyse là, la psychanalyse que, à l'époque, il désigne comme le champ où « Moi, la vérité, je parle » coule de source, est permis. C'est pourquoi il peut dire que dans la religion, au contraire, la vérité est installée dans un statut de culpabilité, [ce] qui n'est pas entièrement clair mais qui devient sans doute plus clair si on songe que pour lui, à cette date, dans la psychanalyse, au contraire, la vérité est permise, c'est-à-dire : tu es invité à te mettre dans la position de « Moi, la vérité, je parle », et à permettre que ceci ait lieu ; tu es invité à prêter ta voix à la vérité, pour qu'elle parle.

Alors que chercher la vérité, c'est pas exactement ce dont il s'agit dans la religion : la vérité elle est renvoyée à plus tard. Et c'est pourquoi Lacan peut dire [qu']elle est renvoyée au Jugement de fin du monde, elle est renvoyée au Jugement dernier. Et c'est d'ailleurs pourquoi il peut dire que ce qui règne dans la religion, c'est la cause finale, c'est-à-dire : c'est à la fin des fins, c'est dans le registre eschatologique que la vérité pourra apparaître, qu'elle apparaîtra précisément non pas comme horreur, elle n'apparaîtra pas dans l'horreur du manque de fondement, elle n'apparaîtra pas dans l'horreur de *il n'y a que des récits*, elle n'apparaîtra pas dans l'horreur de la faille qu'on essaie de voiler, elle apparaîtra dans la

splendeur. C'est le beau titre de l'encyclique : *La splendeur du vrai*.

Je ne sais pas si M. Wojtyla avait lu… — avant qu'il soit Jean-Paul II, il était philosophe, donc peut être qu'il a lu « La science et la vérité », « La chose freudienne », et qu'il a peut-être été scandalisé par la notion d'« horreur de la vérité », et qu'il a voulu réaffirmer dans son encyclique — non pas l'horreur de la vérité comme dit Lacan —, [mais] *la splendeur du vrai.* C'est une hypothèse.

À la semaine prochaine.

Applaudissements.

Fin du cours XII de Jacques-Alain Miller du 12 mars 2003

Orientation lacanienne III, 5.

UN EFFORT DE POÉSIE

Jacques-Alain Miller

Treizième séance du *Cours*

(mercredi 19 mars 2003)

XIII

J'ai pris langue avec le diable. Mais qui est le diable ?

La première réponse qui m'est venue à l'esprit en me posant cette question, c'est : le diable est tout ce qui n'est pas vous. Est-ce à dire que vous êtes mon bon Dieu ? Oui, oui. Cela se pourrait, en effet, que vous soyez mon bon Dieu.

Après tout, c'est vous qui m'avez sauvé, sauvé au sortir de ce que j'ai appelé, dans un moment d'absence, mon « pari de Pascal ».

Le pari, c'est une décision, une décision que l'on prend dans l'élément du non-savoir. Il faut encore savoir quel est le non-savoir en question, car de non-savoirs il y en a plusieurs.

Là, dans mon pari de Pascal, c'était un non-savoir méthodique, c'est-à-dire volontaire. C'est un non-savoir qui consiste à mettre entre parenthèses, à annuler ce que l'on sait très bien par ailleurs, à savoir que l'on n'a aucune chance. C'est dans ces conditions-là qu'il y a vraiment pari. Il n'y a vraiment un pari digne de ce nom que quand on n'a aucune chance ou presque aucune chance. Mais, que cette chance, dont la probabilité est infime, elle sort, on la gagne, et alors, si c'est le cas, elle surclasse toutes les autres, sa valeur est infiniment plus grande que tout que l'on pourrait gagner par ailleurs.

Il y a un pari de Pascal à condition qu'il y ait la structure du pari de Pascal, à condition qu'on vise une chance qui annule, qui réduit à zéro tout ce que l'on risque dans ce pari, aussi bien que tout ce que l'on pourrait gagner par ailleurs, et qui est plus probable, mais ça n'a pas d'importance. On peut appeler ça : un pari sur l'Absolu.

C'est certainement quelque chose de très pernicieux. C'est très pernicieux parce que même si ça n'est pas, même si ça n'a pas d'être, ce pour quoi on parie, ça vaut tout de même plus que tout le reste, tout le reste qui est. C'est, si l'on peut dire, un opérateur de néantisation. Ça simplifie la question. Par exemple, ça simplifie la question de ce que c'est qu'une « vie réussie ». Ce qui est pernicieux dans cette structure, c'est que ça marche même si ce qu'on peut gagner manque d'être, et, même, ça marche d'autant mieux que ça manque d'être. Ça marche d'autant mieux que ce dont il s'agit n'a pas d'autre statut que celui que nous reconnaissons à S barré, qui n'est pas, qui est manque d'être. Et précisément, parce qu'il faut alors se sacrifier pour que ça qui est l'Absolu, pour que ça qui vaut plus que tout, il faut que l'on se sacrifie pour que ça vienne à être.

C'est pernicieux parce que ça appelle, ça rend nécessaire le sacrifice. Et si ça échoue à être, eh bien, la faute en incombe au sujet. Là, il vaut mieux dire à l'être parlant.

Ce dont je parle, c'est d'un discours, un discours qui invite chacun, qui invite le malheureux qui est pris, attrapé par cette structure, qui l'invite à sacrifier son être pour que cet Absolu vienne à exister. C'est-à-dire que le sacrifice de l'être, le sacrifice de ce que vous avez d'être devient la preuve que ça existe, cet Absolu.

Je ne sais pas si j'arrive à vous transmettre, en y mettant le ton, je ne sais pas si je vous arrive à transmettre la fascination, le charme qu'il y a dans le fait d'être pris dans quelque chose qui est un discours, qui est de l'ordre du surnaturel, qui en tout cas excède, dépasse, surmonte, surplombe la vie comme elle est.

Je parle d'un discours qui tombe sur le sujet et qui exige qu'il y sacrifice sa

vie. Sacrifier, c'est vouer sa vie à ce qui est sacré, c'est-à-dire à ce qui est pour un Autre, dont évidemment toujours la question est de savoir si ça lui agrée, et comment il vous en témoigne que ça lui agrée.

Ça ne dit pas encore ce que c'est que la vie. Dans la psychanalyse, la vie, c'est ce qui permet la jouissance, c'est la condition *sine qua non* de la jouissance. C'est ce que Lacan appelle dans son Séminaire *Encore* la « substance jouissante ».

La vie, c'est la jouissance, ou, comme Lacan a pu le dire, le plus-de-jouir, ce qui vient en excès et qui perturbe l'ordre, l'équilibre de l'homéostase. Et c'est pourquoi Lacan peut dire à la fin des *Écrits,* dans ce texte que j'ai scandé la dernière fois, que l'objet du sacrifice, c'est la cause du désir, l'objet petit *a*.

C'est pour ça aussi que, lorsqu'il s'est trouvé parler du pari de Pascal, il a mis en évidence que la mise du pari, c'est la vie de l'être parlant faite enjeu, faite objet petit *a*.

Mais le terme de *sacrifice* qui parle à chacun, non pas à l'extrémité des possibilités de son existence mais dans sa vie quotidienne : « On se sacrifie. » Ça n'est pas une signification qui ne prend son essor que dans des conditions exceptionnelles. On peut vivre sa vie dans l'élément du sacrifice.

Mais à ce terme de *sacrifice*, Lacan en ajoute un autre qui fait couple avec celui-là et qui est celui de la *séduction* — le sacrifice et la séduction —, qui est que le sacrifice n'est jamais pour rien.

Le sacrifice a des affinités avec le rien, parce qu'on sacrifie dans la mesure où tout le reste ne vaut rien. Le sacrifice ne se fait pas pour rien. C'est ce que, en passant, Lacan laisse percevoir : il n'y a pas de sacrifice qui ne suppose un Autre à séduire, par ce sacrifice, un Autre qui te dira : « C'est bien. J'en jouis ! Merci ! » « À te sacrifier, tu es aimable. »

Lacan le dit, le laisse entendre, précisément à propos du champ de la religion. Mais c'est l'occasion de se rendre compte que le champ de la religion va bien au-delà de ce qui est la croyance, la confession explicite, la reconnaissance de la Révélation. *A Rose is a Rose is a Rose*. Mais de la religion, on ne dira pas *la Religion est la Religion est la Religion*. La religion va bien au-delà de ce qui l'organise, va bien au-delà de la confession.

Ça a été aperçu ça, que ça va bien au-delà, ça a été aperçu par un penseur auquel on n'a peut-être pas assez prêté attention dans notre milieu, et que je suis en train de déchiffrer, péniblement étant donné d'où je viens, c'est-à-dire de très loin, mais avec attention, avec le sentiment de pénétrer dans un pays de merveilles, un certain Karl Rahner. Excusez-moi : c'est un jésuite, c'est un jésuite qui avait l'idée justement qu'on pouvait être sauvé, appartenir aux élus, même sans confesser la foi chrétienne, à certaines conditions qui ne me sont pas tout à fait claires, mais qui le conduisait à parler de « chrétiens anonymes ».

Ce qu'il appelait les « chrétiens anonymes », c'est ceux qui finalement obéissent à cette structure de la religion, comme dit Lacan, catholique, sans la confesser pour autant. Au moins, il avait le sentiment que ça pouvait s'étendre au-delà — excusez-moi, c'est mon côté voltairien —, au-delà des mômeries, au-delà des mômeries officielles de la religion.

De ce champ de la religion, Lacan dit que « la demande du sujet y est soumise au désir supposé d'un Dieu, qu'il faut dès lors séduire. Le jeu de l'amour, dit-il, entre par là. »

Il suffit de ces quelques mots pour faire apercevoir que derrière tout sacrifice, et structurant le sacrifice, il y a une demande d'amour. Et cette articulation, cette vérité, elle vaut bien au-delà du sacrifice qui peut être exigé explicitement par la profession d'une foi.

C'est nous indiquer en quoi nous sommes encore pieux, et peut-être à jamais. Et peut être que la castration elle-même, le sacrifice inclus dans les principes du langage, dans les lois de la parole, ce sacrifice lui-même est peut-être indissociable d'un Autre, qu'il s'agit, qu'on le sache ou non, de

séduire pour en être aimé.

Chaque fois qu'on sacrifie on érige cet Autre, et non pas en vain, mais en vue de l'amour. Je me sacrifie, mais à condition d'être aimé pour ce sacrifice, d'en avoir une récompense.

C'est le principe, par exemple, de la Djihad. Là, l'amour qui est proposé au martyr s'énonce d'une façon qui est crue : c'est l'amour des *mousmés*. Là, on peut dire que les cartes sont sur la table : on promet la récompense.

Et c'est pour ça que ça garde sa valeur — même si sa valeur littéraire peut être discutée —, ça garde sa valeur l'apologue qui avait quand même saisi dans les années 50, l'apologue de cet aventurier qui s'appelait Arthur Koestler, *Le zéro et l'infini*, qu'on lit encore, puisque ça se diffuse en Livre de poche, un apologue inspiré par les procès de Moscou, des années 30, et qui mettait le Parti, majuscule, en effet à la place de l'Absolu.

Ré[invitait] le sujet à dire ce qui était attendu de lui, et à s'annuler, à se laisser transir par le dire collectif de ce grand Autre incarné, et en effet d'y sacrifier et sa vie et, au-delà de sa vie, son honneur.

C'est sur ce fond-là qu'il est intéressant de penser ce que nous appelons, dans notre vie quotidienne, la communauté analytique. Notre bon Dieu, à quoi nous parlons et qui se trouve représenté, incarné, de différentes façons, le mercredi après-midi, ici, ou juste à côté, normalement. Évidemment, c'est une fiction, mais peut-être que c'est tout de même cette fiction, cet effet de vérité, dont l'être est loin d'être assuré, c'est cette fiction qui vaut peut-être que l'on se voue à la psychanalyse.

En tout cas, je me pose la question, je me pose la question dans la mesure où je ne peux pas témoigner si on me le demande que je me suis voué, au sortir de mon pari de Pascal, à créer, à soutenir une communauté. J'ai pas joué le solitaire. Je me suis voué à créer une communauté à laquelle vouer ma vie, enfin mettez tous les guillemets que vous voulez. Je peux les mettre moi-même pour me rassurer que je n'ai pas fait que ça, heureusement. Mais enfin tout de même, ça m'a quand même sacrément mobilisé.

Je suis bien forcé de m'apercevoir que j'y ai voué ma vie à condition de la séduire, à condition d'instituer un Autre d'où pouvait me revenir mon message. Et moi-même j'en ai été captivé. Je le suis encore, sinon je ne serais pas ici. Moi-même, j'en ai été captivé. Et de ce fait, c'est un pas au-delà inquiétant — pas que pour moi d'ailleurs —, un pas inquiétant, mystérieux, que de s'adresser et donc de recevoir à et de un Autre différent qui est celui de l'espace public : tout ce qui n'est pas nous, ici, dans cette salle, et puis ceux qui vont déchiffrer les transcriptions qui se font au fur et à mesure, et qui dispersent le texte de ce que je vous dis aux quatre coins du globe — j'exagère : ça reste dans la sphère latine dans l'ensemble.

Eh bien, pourtant, c'est ce que j'ai fait, et sans y penser, c'est tout mon mérite, c'est ce que j'ai fait en lançant ce qui a pris forme de livre, dans le débat public, dans la vie intellectuelle.

Mon Dieu, qu'ai-je fait ? Je ne sais pas encore, je vais l'apprendre, dans les jours qui viennent, dans les mois qui viennent.

J'ai mis quelque chose à découvert, qui n'est pas simplement à moi, qui est à vous aussi. J'ai crevé notre bulle : j'ai fait un pas au-delà du discours que nous partageons.

Qu'est-ce que qu'un discours ? Réponse : c'est un lien social. C'est en tout cas la définition de Lacan.

Un discours, c'est un lien social déterminé par une pratique. Et c'est ce qui lui permet de qualifier la psychanalyse de discours, et donc de fragmenter, de pluraliser le lien social. Cette pluralisation avait pour but, pour lui, de nous mettre à part, en tant qu'analystes, de nous mettre à part, dans une enclave, dans une contre-société par rapport à *La* société. C'est encore comme ça que nous donnons un sens à ce que nous faisons et à ce que nous sommes : des exilés de l'intérieur.

Et qu'est-ce que c'est qu'une

pratique ? Selon Lacan, c'est le traitement du réel par le symbolique, d'où il s'ensuit un statut particulier de la vérité et de la jouissance.

Et c'est dans le cadre d'un discours que l'on se comprend. On se comprend dans le cadre d'un discours à condition que l'on partage la même pratique.

C'est ce que je me suis efforcé de raviver, et de faire naître au cours des années, peut-être dans le cadre du discours de la magie, de mobiliser petit à petit, et de faire naître, d'actualiser et de rendre présent le discours de la psychanalyse, comme faisant objection à ce qui se véhicule partout ailleurs.

Qu'est-ce que ça veut dire ? Ceci ayant été fait, ceci étant continué, qu'est-ce que ça veut dire de parler, comme on s'exprime, en *citoyen* ? Aussitôt, ça ne devient pas clair. On se débat entre les identifications, on s'embrouille entre des identifications, concurrentes. Et certainement ça n'est pas la même chose que de parler en tant que psychanalyste, en tant que Français qui parle. Il faut bien que je m'en aperçoive parce que ce que j'ai produit comme volume, c'est pas très traductible, c'est vraiment fait pour nous autres Français. Et puis, c'est encore une autre chose que de parler en tant que citoyen du monde, si je puis dire.

Eh bien, voyez, ce que je vous expose, ce que j'essaie de déplier, comme on dit, ici, ce sont des pensées confuses. J'affronte des pensées confuses maintenant. Pendant longtemps je ne me suis voué qu'à des pensées claires ; maintenant, je m'avance dans le registre du confus, je patauge dans le confus. Je trouve ça extrêmement distrayant, je dois dire, mais j'éprouve le besoin de vous en rendre compte.

Eh bien, ce confus, c'est ce qui m'est venu à l'esprit quand j'ai reçu un premier retour public de ce que j'avais lancé ailleurs qu'ici. J'ai reçu un coup de téléphone de quelqu'un qui était en train de lire ce livre, qui est le directeur d'un magazine, d'un des trois magazines nationaux français, qui s'appelle *Le Point*, et que ça amusait beaucoup, et qui m'a dit — voyez l'inopiné de ce qui m'arrive, et ce qui m'occupe entre nos rendez-vous — : « Voulez-vous m'écrire quelque chose sur Bush ? » Je lui ai dit : « Moi, Bush ? » Il m'a dit : « Oui ! Bush, le père, le fils ! » Je lui ai dit : « Voyez plutôt mon frère ! » (*rires*)

Je me sentais sur une pente glissante. Je lui ai dit : « Moi, vous savez, en effet, j'ai parlé de Bush, pour quelques mots qu'il a dits dans un conseil de guerre, et qui est repris dans le livre *Bush at War* » — aujourd'hui traduit en français d'ailleurs. Vous vous rappelez peut-être que j'ai fait un petit excursus là-dessus, il y a quelques mois. Il m'a dit : « OK. Tout ce que vous voulez, 3500 signes. » Là je n'avais pas beaucoup de temps pour décider. Et donc j'ai dit : « Oui. » J'ai dit : « Oui », pour voir de quoi je serais capable. Eh bien, ce dont j'étais capable — je le dis sans forfanterie, ça me paraît même invraisemblable — : j'ai dû lire entre cet appel et le lundi où je lui envoyais ces 3500 signes, j'ai dû lire quelque chose comme dix livres sur Bush. Ça, c'est mon côté khâgneux. J'aurais pu me mettre devant une feuille blanche, et puis divaguer, mais j'ai tenu à faire mes classes. Finalement, c'est pour moi-même mystérieux ce que j'en ai sorti.

Alors, vous allez pourvoir le lire normalement demain parce qu'il était très content, quand je lui ai envoyé ça par mail. Il m'a téléphoné pour me dire : « Très bien, formidable. » Mais ça reste pour moi-même un peu mystérieux. Et je me suis dit que j'allais vous le lire, ici, donc m'obliger moi-même à l'inclure dans ce que je poursuis ici depuis de nombreuses années, et qui est quoi ? — qui est en effet de construire, de donner consistance, aujourd'hui et pour demain, au discours analytique. Et sans faire de la psychanalyse populaire.

Je ne sais pas sous quel titre ça sera mis puisque je l'ai laissé à sa bonne volonté, puisque de toute façon, ça ne sert de rien : ils font ce qu'ils veulent avec ça.

On ne scande pas encore dans les manifestations : « Nous sommes tous des I-ra-kiens ! » (J'ai dit ça. Après tout je ne fais pas ces manifestations moi-

même, donc c'est une supposition qu'on n'en est pas encore là.) *On ne scande pas encore dans les manifestations : « Nous sommes tous des I-ra-kiens ! » Mais déjà ce n'est plus Saddam qui fait peur, c'est Bush. On dit parfois : « Quel maladroit ! Comme il s'y est mal pris, le crétin ! »* (Ça n'est pas moi qui dit « crétin », ça n'est même pas la presse française qui est extrêmement respectueuse, c'est les Américains qui ne se gênent pas pour dire ça. Pendant des mois, ils l'ont considéré comme ce qu'ils appellent le « *moron* », m-o-r-o-n, un crétin. Il faut bien dire qu'il a tout fait pour ça.) *On dit parfois : « Comme il s'y est mal pris, le crétin ! » Hum…* (Quand je dis : « Hum »…, ça veut dire : je doute.) *Et si c'était son vœu ?* (Évidemment, je dis « vœu », c'est pas évident qu'on comprenne ce que ça veut dire pour nous, ça veut pas dire forcément sa volonté explicite, mais en tout cas son désir inconscient, peut-être.) *Et si c'était son vœu ? C'est pour le coup qu'on aurait peur !*

On a souligné à plaisir son côté fils à papa, la continuité d'une dynastie. On s'aperçoit maintenant que Junior nous joue en fait le meurtre du père. (C'est ce que je donne à la culture « psycho pop », si je puis dire.) *Papa bâtissait des coalitions ; fiston fonce tout seul. Papa fuyait les grands desseins, « ce machin », disait-il, « the vision thing »* (C'est ce que disait le père Bush : « *The vision thing,* ce machin, avoir une vision. ») ; s*on rejeton veut refaire la carte du monde. Papa fut poursuivi toute sa vie politique par l'épithète de* « wimp » (« Dégonflé ») (Là, c'est très précis. Pendant qu'il était candidat pour être président, le premier Bush a dû affronter une couverture d'un des deux grands magazines nationaux américain *Newsweek* qui portait sur sa couverture le titre « *Le facteur dégonflé* » (*The wimp factor*) avec le portrait de Bush, et qui soulignait qu'on n'était pas très sûr *qu'il en ait*, le père Bush. Et dans tel livre que j'ai pu lire là-dessus dans ces trois jours, montre que ça avait blessé, jusqu'au fond du cœur, le père Bush qui, encore quatre ans plus tard, alors qu'il était déjà président, se souvenait encore de cette couverture-là, qui avait essayé de l'épingler par le signifiant *wimp*, « dégonflé ». C'est alors que je me suis aperçu, dans les huit livres américains que j'ai lus sur Bush, qu'au fils, on associait toujours d'autres mots, qui revenaient, simplement, les mots de « *swagger* » et de « *bravado* ». On disait de Bush actuel qu'il a du *swagger*, qu'il a du *bravado*. Ça veut dire : I crâne ; lui, il la ramène, il roule sa caisse, depuis toujours. C'est des livres qui ont été aussi écrits avant qu'il soit président. C'est la dégaine du gars qui s'amène en disant : « Et alors ? » On avait isolé ça chez lui déjà avant. Au fond, le fils du dégonflé, il en remet du côté du « *bravado* ».)

Je continue la lecture : *Bush avait fait campagne en novembre 1999 pour se faire élire sur le thème : une Amérique qui saura être « humble » avec ses alliés* (le mot y est). *À peine élu* (vous vous en souvenez), *il dénonce le protocole de Kyoto* (d'ailleurs, il en a dénoncé comme ça quatre ou cinq accords internationaux, il n'a fait que ça), *il fait crier toute la planète, il hausse les épaules.* (Et aux États-Unis, on reconnaît tout de suite, quel est le principe de sa conduite, on l'écrit, il y a déjà un an, c'est très beau cette façon de dire : *My way or the highway* À la lettre, c'est : Mon chemin ou l'autoroute. Mais enfin ça veut dire : « Tu fais comme je dis ou tu dégages ! » Ça, c'est repéré depuis un an, c'est pas tout de suite). *C'est la version américaine de l'adage romain* Odierint, dum metuant *(qu'ils haïssent, pourvu qu'ils craignent). Le 11 septembre 2001, changement de décor : c'est l'Amérique qui tremble. Le monde est à son chevet, aux petits soins : « Nous sommes tous Américains .» On abandonne volontiers l'Afghanistan à Bush. Mais déjà* (rappelez-vous) *les alliés l'encombrent, il ne sait pas quoi en faire, il ne sait pas où les mettre, il n'a rien à leur donner à faire.* (C'est ça qui était déjà absolument patent à l'époque, c'est que les bons petits Français avaient envoyé leurs petits moyens dans la région, et

puis ils ont poireauté pendant un mois, deux mois, sans avoir rien à faire pendant que les gens sérieux faisaient le travail. Et puis vous imaginez : qu'est-ce que les Américains avaient à faire de gens qui ne comprennent qu'à moitié l'anglais pour les insérer dans un plan général de combat — enfin, rien à faire.)

L'Irak, c'est l'occasion de faire entendre ce qu'il a sur le cœur (ça va au-delà de la personne bien sûr) *: « Non, vous n'êtes pas des Américains ! »* (Quelle prétention, de croire que l'autre va fondre parce que vous lui dites : « Nous sommes tous américains ! » La réponse vient :) « *Non, vous n'êtes pas du tout des Américains ! Nous n'avons rien à faire de votre sympathie de dégonflés ! Ecartez-vous ! Restez pas dans la ligne de tir ! Ah, je fais pitié, paraît-il ? Eh bien, voyez comment il va dérouiller ! »* (« Vous me direz après si je vous fais pitié ! » Là, il y a un petit changement de paradigme, n'est-ce pas. Visiblement, la France, l'Europe vit dans un paradis où celui à qui on dit : « Oh vraiment, tu es choux dans ton échec ! », l'autre devrait fondre. Eh bien, on a affaire à autre chose : à l'autre qui ne veut pas de vos bons sentiments, que ça offense d'avoir été vu blessé, touché, amoindri.)

Maladresse ? Arrogance ? Délire ? Rien de tout ça. Le « bravado » *est une politique. C'est une politique qui ne vise pas Saddam, qui en la matière n'a de leçon à recevoir de personne et que depuis vingt ans on a à l'œil.* (J'ai poussé la conscience jusqu'à me taper un livre de 500 pages, très bien, qui s'appelle *The Threatening Storm* de Kenneth M. Pollack, qui reprend toute l'histoire, depuis vingt-cinq ans, de l'Irak, de la politique américaine à cet égard, et qui montre que le discours était déjà là, que ça fait très longtemps qu'on discute de savoir comment se protéger du seul pays, au Moyen-Orient, qui paraît menaçant pour l'Occident, pour les pays, la France, l'Europe, l'Amérique, et qui tire au fond sur la jugulaire de l'Europe, de ses ressources pétrolifères, de son avoir, déplacé, qui est, là-dessus, le seul à accumuler en effet des forces, à vouloir obtenir un armement nucléaire. Ça fait 20 ans qu'on sait que c'est spécial. Cette politique-là maintenant, aujourd'hui, le « *bravado* » en lui-même, ça ne vise pas Saddam Hussein. Tout le monde remarque qu'il y avait d'autres façons de faire qui auraient pu entraîner dans la machine une coalition beaucoup plus vaste, en persuadant tout le monde que le niveau de vie de chacun était menacé par le gars.)

Le « bravado », *c'est une politique qui vise l'Europe, qui vise la France et l'Europe, qui vise à l'intimider pour la réveiller et, à défaut, à la diviser pour la soumettre.* (C'est pour ça qu'il y a, dans toute une partie de la population, une sorte d'insurrection parce qu'elle se sent en effet visée, elle.)

Il y avait en effet jusqu'à présent un consensus européen béni par le Vatican : avec la conviction que l'Europe apaisée préfigure le monde à venir ; qu'à l'ONU s'esquisse une gouvernance mondiale ; que la paix universelle est à l'horizon par le droit international. (L'idée, qui s'est étendue, que par la négociation, que par un juste maniement du signifiant on va arriver à la faire. Et puis arrive quelqu'un que tout le monde maintenant appelle le « Cow-boy ». Je dis tout le monde parce que j'ai lu ce matin sur Internet les journaux américains, leur dernière édition, et tout le monde maintenant : le cow-boy, le cow-boy, le cow-boy ! D'ailleurs, même le vice-président en a discuté dimanche soir, et il a dit : « Mais *cow-boy*, c'est très sympathique, c'est quelqu'un de franc et dhonnête qui parle... »)

Pour le cow-boy, c'est-à-dire un personnage inattendu, inattendu dans la modernité telle que nous la voyons se composer. C'est ça qui est amusant. Nous-mêmes, nous avons raconté des choses sur l'Autre qui n'existe pas. Et puis, surprise ! il y a un autre qui se présente, et qui dit : Mais pas du tout, l'Autre existe, c'est le cow-boy. Ça ne pouvait être que lui d'ailleurs. Et lui dit : *Ces histoires de paix universelle par le*

droit international — je lui fais dire parce qu'il est plus expéditif —, *ce ne sont que des rêves fades sur les débris du siècle dernier.* (C'est vraiment aujourd'hui qu'on termine avec le XXe siècle. Vraiment on a le sentiment enfin que XVIIe, XVIIIe siècle l'âge classique, XIXe, XXe l'âge moderne, et là c'est une autre histoire à partir de maintenant.)

Et au fond ce qu'il dit, c'est très saisissant : *La seule question est de savoir qui est le maître.* (C'est-à-dire qu'on reparle de la modernité en termes du discours du maître, alors que nous étions déjà au pas-tout. Pas du tout, dit-il. *La seule question est de savoir qui est le maître. Réponse : le pays qui pour s'armer dépense à lui tout seul autant que tous les autres pays de la planète, sans y mettre plus de 4 % de son Produit National Brut.* (Je n'ai pas vérifié, j'ai pris ça quelque part.)

Alors, évidemment pour nous, c'est un enseignement, c'est une scansion et c'est une très profonde question sur l'idée que nous avons eue, dans la psychanalyse, au moins ici, de la modernité.

Je finis ce que j'ai livré à ce magazine *Le Point*.

Un livre vient de paraître (je l'ai lu samedi soir) *qui fait de Bush l'émanation du vieux Sud, défini par la combinaison du fondamentalisme biblique et de la tradition bravache et belliqueuse de l'aristocratie anglaise de l'âge classique, qui serait préservée dans l'ouest du Texas.*

Ça m'a vraiment saisi, c'est un livre qui s'appelle *Made in Texas* d'un nommé Michael Lind, *Made in Texas, George W. Bush and the southern Takeover of American Politics* ; c'est sorti fin janvier. Il dit très précisément : la famille Bush est originaire plutôt de la côte Est ; le père, c'est plutôt le conservatisme républicain traditionnel, finalement très lié à l'Europe, bien élevé, cultivé, favorable précisément à la négociation, à forger petit à petit les liens autour de valeurs communes quitte à devoir passer beaucoup de temps à tenir la main à ces puissances médiocres qui peuplent le continent européen.

Et le fils Bush, c'est tout à fait autre chose. Il a été élevé dans l'ouest du Texas. Il a très bon souvenir de son enfance, quand il en témoigne. Il dit : « C'était vraiment enivrant » ; alors les gens ajoutent : « Oui, huit ou dix pintes de bière. » En effet, il a eu quelques problèmes de ce côté-là.

Mais ouest Texas, la thèse de Michael Lind, c'est que là est préservé l'esprit de l'ancien Sud, pas le Sud moderniste qu'on a vu se manifester dans la politique à différents moments mais le vieux Sud, le Sud style « Autant en emporte le vent », qui est anglophile mais à l'ancienne, pas du tout le style compassionnel, mais justement le « *bravado* ». Et que ça va de pair avec une référence biblique mais qui privilégie l'Ancien Testament sur le Nouveau. Ils ont beau dire « *Jesus !* », ce qu'ils lisent vraiment, ce qui les branche vraiment, c'est l'Ancien Testament et la conquête de la Terre promise où on ne fait pas de quartier, où on passe au fil de l'épée.

Cette combinaison, c'est une élucubration bien sûr, *cette combinaison du fondamentalisme biblique et de l'esprit de l'ancienne aristocratie anglaise classique donnerait une vision morale du monde plutôt proche des Boers de l'ancienne Afrique du Sud ou des anciens Hébreux* (qui est quand même de l'ordre de « Pas de quartier ! », « Nous prenons ce qui est notre droit »).

D'où une alliance avec les fameux néo-conservateurs et d'où des perspectives d'apocalypse, de fin du monde.

Je n'ai pas développé. Je vous en dirai un peu plus. C'est évidemment une très curieuse synthèse. C'est un peu élucubré, il faut dire, et c'est d'autant plus intéressant que je me suis aperçu, en contrôlant ça sur Internet, que tout ça émanait d'un *think-tank* comme disent certains, d'un *think-tank* de création toute récente, 1999, qui s'appelle la *New American Foundation,* et où les nombreuses lectures que j'ai faites jusqu'à présent par ailleurs

m'incitent à voir l'influence du progressisme chrétien.

Je veux dire que visiblement il y a des gens qui ont compris que, pour compter, il faut compter aux Etats-Unis, et que pour compter aux États-Unis il faut créer des *think-tanks* de ce genre. Et c'est ainsi que nous avons le centre de Harvard de M. Igniatief, et que nous avons aussi la *New american Foundation*, qui date de 1999.

Je ne crois pas que tout ça se produise absolument par hasard. Je crois qu'il y a qu'il y a des gens pour ordonner, si je puis dire, tout ça.

Mais le résultat, c'est que ça invite à lire *l'envers de l'Histoire contemporaine, l'enjeu souterrain, ou surnaturel, de ce début du XXIe siècle* (Il y a en tout cas des gens pour lire ça comme ça) : *qui triomphera, de l'Ancien ou du Nouveau testament ? Est-ce que ce sera Rome ou le Texas ?*

Ça a beaucoup plu au directeur du *Point* : « C'est original ça. » Alors, du coup, il n'a pas voulu. Il m'a demandé de couper la fin qui était : *« Qui est l'Antéchrist, Bush ou Jean-Paul II ? »* Ce qui est en fait une invitation à lire ce qui se passe sur le plan eschatologique.

Alors qu'est-ce que ça veut dire, ça ? Qu'est-ce que ça veut dire au fond d'accepter de produire ça ? — ça veut dire d'abord que je suis des vôtres. Bien que psychanalyste, je suis aussi citoyen, je vis aussi de la vie de tous les autres. C'est là ce qui est en question : est-ce que c'est vrai ? C'est donc un certain renoncement à l'enclave psychanalytique, pour examiner la vie quotidienne universelle, si je puis dire, et dire qu'elle a une dignité égale à la vie quotidienne singulière. Mais ce qui veut dire aussi que le récit de l'actualité n'a pas un être moindre que celui du rêve, que l'actualité est un rêve, et que c'est un rêve que nous faisons tous ensemble, et c'est ce que veut dire « l'inconscient, c'est la politique », comme disait Lacan.

« L'inconscient, c'est la politique », c'est la traduction simplifiée de ce que Lacan disait quand il formulait que « le discours du maître, c'est le discours de l'inconscient ». C'est la même chose, c'est dit de deux façons différentes.

L'inconscient n'est pas ce qui est propre à chacun : l'inconscient, c'est un discours qui fonde une ou des communautés. L'inconscient, c'est un discours dont le principe est l'identification.

Et en effet, c'est ce à quoi on assiste aujourd'hui, c'est ce qui éclate aux yeux, n'est-ce pas : c'est à quel point ce qu'on appelle la politique est dominé par les identifications et par les oppositions qu'elles comportent entre elles. Ce qu'on appelle l'anti-américanisme et ce qui éclate comme francophobie. Il y a un effort, c'est très singulier aujourd'hui. Nous y sommes tous, que nous le voulions ou non. En effet, les petits Français, les gentils petits Français sont dans le collimateur des États-Unis et de leurs alliés britanniques : « C'est la faute aux Français ! » — ils entendent bien nous le faire payer.

Et donc, la politique, ça se distribue en « Nous sommes Américains », « Nous sommes Français », « Nous sommes Irakiens », c'est-à-dire que ça se distribue par ses appartenances. Et ce qui se déplace dans le champ politique, ce sont ces communautés agglomérées par des identifications dont la prégnance est absolument manifeste, par l'appartenance, la volonté d'appartenance, et que c'est fondé sur l'histoire, sur la mémoire, sur l'identité familiale, et qui comporte des devoirs, dont le devoir de sacrifice.

Alors, c'est l'occasion ou jamais dans ces temps, ces temps de francophobie — là je me dis que j'ai vu ça naître ; en tout cas, je l'ai écrit avant que ça s'étale —, c'est que la politique est toujours une affaire d'identification, dans la mesure où le discours du maître, c'est le discours de l'inconscient, que la politique, c'est capturer le sujet dans des identifications.

Donc le principe de la politique, c'est « nous sommes tous des », $\forall(x).i(x)$, une identification, c'est ça le principe.

Et alors la rébellion elle-même n'arrive à se formuler qu'en disant :

« Nous sommes tous autre chose que ce que nous sommes. » La rébellion elle-même n'arrive à se formuler que dans les termes de la contre-identification, c'est-à-dire dans les termes d'une différence avec soi-même : « Nous sommes tous les autres ».

Deuxièmement, ce qui est patent comme facteur de la politique, il faut dire, c'est la peur. C'est ce que je pose. Qui fait peur ? De quoi faut-il avoir peur ? Et la politique, c'est précisément d'identifier la peur, de la nommer. La peur est un facteur de la politique, et c'est un facteur de la guerre. Relevons, soulignons ce qui est un élément de la stratégie, de la tactique militaire même américaine destinée sans doute à se répandre : c'est ce qu'ils appellent *the shock and awe*. C'est-à-dire : le choc et l'effroi. Stupéfier et effrayer. C'est là-dessus qu'on compte pour obtenir une victoire immédiate.

D'ailleurs, c'est très amusant, si je puis dire. Je lisais justement ce matin le discours du ministre anglais qui a démissionné du gouvernement, M. Robin Cook, très beau discours, très court et très efficace, et disant qu'à la fois on explique que les Irakiens sont tellement affaiblis qu'on peut compter les battre en quatre jours et en même temps on explique qu'ils sont tellement menaçants qu'il faut absolument les exterminer. Il semble qu'il y ait là une petite contradiction.

Donc le *shock and awe*, c'est ça qu'on attend, et c'est ça que certains disent justement : Tout le monde attend le spectacle, tout le monde attend de regarder ça. En même temps que ça fait horreur, les écrans sont déjà là qui vous promettent le grand spectacle.

Et puis, qu'est-ce qu'on voit aujourd'hui, le grand retour de quoi ? Il faut dire les grandes formules œdipiennes de Lacan. En effet, on voit le retour de $\forall(x).\Phi(x)$; et puis l'exception «il en existe un qui non », $\exists(x).\neg\Phi(x)$.

Ça ne filtre pas toujours, mais ça finit par passer, que les États-Unis, la nation destinée à répandre la démocratie dans le monde, les Etats-Unis, en fait, sont d'une autre nature que tous les autres. C'est ce qu'écrivait hier un professeur de Harvard, j'aime bien, très intéressant, Victor Hansen, qu'ils sont d'une autre nature que tous les autres et que les Nations unies. C'est-à-dire, d'un côté, c'est un État comme un autre, comme tous les autres, et, sous un autre aspect, il est exceptionnel, au point de ne pas pouvoir se plier à une Cour internationale de justice, etc. Comme dit donc ce Victor Davis Hansen : *America is different*. Il est différent des Nations unies et de toutes les nations qu'ils composent.

Et c'est ça la surprise ! C'est que nous étions déjà à croire que nous étions entrés dans la post-modernité, c'est-à-dire dans le régime au-delà de l'œdipe, dans le régime du $\neg\forall(x).\Phi(x)$. Nous étions, quand nous traitions de « L'Autre n'existe pas », à essayer de nous arranger avec l'ère de la permissivité, la fin du signifiant-maître et le règne du capitalisme destiné, selon Lacan, à promouvoir, à la place de l'agent, S barré. Nous croyions que ce qui était destiné à tenir le haut du pavé, c'était le sujet barré, celui qui avait repoussé le signifiant-maître dans les dessous, le « Je ne suis personne », et éventuellement producteur de ses propres signifiants-maîtres.

Et ce à quoi nous assistons, en ce début du XXIe siècle, il faut bien dire, c'est à un retour sensationnel du discours du maître.

La question qui nous est donc posée aussi pour l'avenir de la psychanalyse, c'est : est-ce que c'est là un rebond de l'archaïsme ? Et est-ce que c'est le pas-tout qui est destiné à gouverner, orienter le XXIe siècle ? Ou est-ce que le discours du maître n'a pas dit son dernier mot, et l'illusion progressiste est là déconfite ?

J'ai appris, dans ces lectures, qu'il existe aux États-Unis une revue de psychologie politique. Et on trouve dans cette revue de psychologie politique un portrait psychologique de Saddam Hussein, qui dit ceci : « Psychologiquement, il est en contact

avec la réalité, *in touch with*, mais politiquement il est souvent *out of touch with reality*. Sa conception du monde est étroite et déformée, et il a eu peu d'expérience en dehors du monde arabe. » Il faut bien dire que quand on lit ça, on se dit : mais ça a l'air d'être un portrait du président Bush, qui est à peine sorti du Texas, au cours de son existence.

Ce matin il y avait d'ailleurs une remarque très pertinente de ma [pounded] favorite, Maureen Dowd, qu'on ne trouve pas dans *L'International Herald Tribune*, ils ne sélectionnent pas ses commentaires que je lis sur Internet. Elle dit qu'elle a interviewé le père Bush, il y a quelques années, et que le père Bush lui avait dit : « Notre mère — donc la grand-mère du président Bush —, notre mère nous enseignait, d'une façon très gentille, très douce, à ne jamais utiliser *the big I*, le grand *Je*. » Et elle note d'ailleurs que le père Bush n'a jamais écrit ses mémoires contrairement à l'habitude des présidents américains.

Et elle dit : « Le fils, le président Bush, c'est le règne du *Je*. » Elle note très justement qu'à la différence de son père, il n'hésite pas à utiliser, à abuser du pronom « Je ». Et donc cette dame, Maureen Dowd, qu'on dit porte-parole de l'esprit yuppie, a intitulé son commentaire de ce matin : « Le pronom perpendiculaire ».

Et je trouve ça vraiment très juste pour introduire ce qui est la nouveauté à évoluer, ce retour de la structure œdipienne. Alors qu'on pouvait croire que l'Autre n'existait pas pour toujours, nous avons un retour sensationnel d'un Autre qui existe, qui dit où est le Bien où est le Mal, avec une assurance comparable à celle du Pape, d'ailleurs qui est son vis-à-vis. Le vis-à-vis de Bush, ça n'est pas le président Chirac. Le vis-à-vis de Bush est au Vatican. Et ce qui fonde l'assurance de ceux qui entourent Bush, curieusement, ça a été noté — je ne peux pas le développer là maintenant —, ce sont tous des élèves de Léo Strauss, ce sont tous les élèves de quelqu'un qui pensait qu'en-deçà de la modernité, il fallait revenir à un sens absolu du Bien et du Mal.

Donc, la question est ouverte. Elle est ouverte pour que nous sachions nous y placer.

Qu'est-ce que la modernité ? Quelle est sa vérité ? Cette vérité est-elle déjà apparue ? Et quel avenir où nous aurons à faire exister la psychanalyse ?

À la semaine prochaine.

Applaudissements.

Fin du *Cours XIII* de Jacques-Alain Miller du 19 mars 2003

Orientation lacanienne III, 5.

UN EFFORT DE POÉSIE

Jacques-Alain Miller

Quatorzième séance du *Cours*

(mercredi 26 mars 2003)

XIV

J'ai placé les propos que je vous tiens cette année sous le titre balzacien *Un effort de poésie*.

Vous avez assisté en direct, en temps réel, *live*, comme on dit, au choix de cette expression, au moment précis où je la lisais, dans le discours, dans l'admonestation du soi-disant Carlos Herrera — de son vrai nom, dans l'univers du discours romanesque, Vautrin — son admonestation au pauvre Lucien de Rubempré sur le bord du suicide.

Un effort de poésie pour ne pas se suicider.

C'est une invitation à formuler cette alternative orgueilleuse où il en va de la vie : la poésie ou la mort. De cette alternative, nous pourrions faire la devise de la psychanalyse, pour autant que la psychanalyse a partie liée avec la poésie.

Une psychanalyse, c'est une invitation à parler, non pas à décrire, non pas à expliquer, non pas à enseigner — ce que je fais ici —, non pas à justifier ou à répéter, et non pas vraiment à dire la vérité. Une psychanalyse, c'est une invitation purement et simplement à parler. À parler sans doute pour être écouté.

Dans les premiers temps de son enseignement, Lacan pouvait désigner ce dont il s'agit dans une analyse par le terme d'« épopée » qui est un mot aussi bien emprunté à la poésie. Faire de sa vie, à la narrer, une épopée, ça consiste à son propos de faire un effort de poésie. Ce qu'on appelle la « vie quotidienne » de chacun, elle peut être saisie, magnifiée, sublimée par la poésie. Elle peut ne pas être considérée telle quelle, de façon qu'on dit « réaliste », c'est-à-dire écrasée, écrasée sur ce qu'elle est purement et simplement, mais au contraire être nimbée d'une aura que lui donne ce qu'on s'efforce à produire comme sens, et qui, par là, la dépasse.

On dit « interpréter », on entend par là ce qu'elle voudrait dire dans les dessous. Mais interpréter, c'est aussi bien viser ce qu'elle veut dire au-delà d'elle-même. On se fascine sur l'en-deçà, c'est-à-dire sur ce que le discours peut convoyer de ce qui se laisse saisir sur le mode du cynisme. Mais ce cynisme n'est que la réplique ou la grimace du sublime. Et il se pourrait que la réduction cynique de ce dont il s'agit dans l'existence, ne soit que l'envers, l'ombre portée, de ce que l'existence veut dire au-delà d'elle-même. Et c'est ainsi que le cynisme, il se pourrait qu'il fraye la voie de ce qui est sublime. C'est ce que veut dire ce terme d'« épopée » par où Lacan désignait cette narration de ce qui vous arrive, contingent, hasardeux, de rencontre, et que l'analyse vous invite à tisser, à faire signifier au-delà du fait brut. Dans chaque séance d'analyse, dans chaque séance d'analyse qui, en elle-même, donne sa place, favorise, invite à cet effort de poésie.

Une épopée, sa substance, ça n'est peut-être que ce qui se produit, ce qui se décrit, ce qui tombe comme un cas, ce qui advient. L'épopée, c'est un effort pour donner un sens à ce qui vous tombe dessus, et ça demande un effort pour aller au-delà.

Ce que la psychanalyse amène d'en deçà est peut-être lié essentiellement à l'au-delà, le souterrain que creuse l'interprétation n'est peut-être pas séparable du surnaturel auquel l'épopée s'efforce.

Qui jouit dans l'opération ? L'opération analytique comme épopée. Ce que comporte le dispositif

analytique, c'est ceci : ce n'est pas l'analyste. La jouissance de l'opération n'est pas le bénéfice de celui qui écoute. En tous les cas, ce n'est pas l'analyste lacanien. C'est ce que Lacan a formulé en utilisant l'argot, pour faire plus vrai, en formulant : « Macache pour lui. » C'est une expression que vous trouvez dans cet écrit intitulé *Télévision*.

Le fait que ce n'est pas lui qui jouit est matérialisé par le fait qu'il est payé, payé pour sa peine. C'est au fond la valeur symbolique du paiement. Ça suffit à indiquer que la jouissance est de l'autre côté, du côté de celui qui parle. Ça suffit à faire la différence entre une analyse et une œuvre d'art. Quand ce qui est produit est une œuvre d'art, c'est le consommateur qui paie, qui entretient le producteur. Dans l'analyse, il est indiqué que la jouissance qui en est le produit reste du côté de celui qui s'évertue à cet effort de poésie.

Il s'ensuit une définition de l'être analysant qui enveloppe et le signifiant et la jouissance, une définition de l'être analysant à partir de ceci que l'analysant jouit du signifiant. C'est ce que l'expérience analytique met en valeur à propos du signifiant : il peut être, pour le sujet, tourné à des fins de jouissance.

Ces fins de jouissance, c'est ce qu'après tout l'admonestation de Carlos Herrera révèle, ces fins de jouissance sont des fins de vie, car sinon le signifiant est tourné à des fins de mort.

Peut-être pouvons-nous trouver ici la définition de ce que nous appelons poésie. La poésie — dirons-nous, dans cette optique —, la poésie, c'est l'usage du signifiant à des fins de jouissance. Et qu'est-ce à dire encore ? C'est un usage du signifiant qui se distingue d'un autre qui est l'usage du signifiant à des fins d'identification.

Essayons de nous représenter ce dont il s'agit. Je crois l'avoir ponctué la dernière fois. L'usage du signifiant à des fins d'identification, c'est ce que l'on appelle la politique. Et c'est ainsi que l'alternative se présente à nous : ou la poésie ou la politique.

Lacan a formulé ceci, qui a retenu l'attention : « l'inconscient, c'est la politique » — formule qui est apparue incompréhensible ou loufoque. On croit que ce serait beaucoup plus raisonnable de dire : « la politique, c'est l'inconscient », ce qui ouvrirait la voie à une analyse de la politique. Non pas qu'il n'y ait pas place pour une analyse des comportements politiques, une analyse de ceux qui se présentent comme des maîtres dans l'ordre politique. Il y a, en effet, des formations sociales qui concentrent le pouvoir sur une personne dont les réactions sont susceptibles d'être calculées, en particulier par les adversaires.

Il y a, aux Etats-Unis, une revue qui s'appelle *Political psychology* (Psychologie politique), une revue qui a une dizaine ou une vingtaine d'années. Elle accorde beaucoup d'importance à dessiner le profil psychologique des dirigeants politiques, en particulier de ceux qui sont dans des positions dictatoriales, puisque la stratégie peut dépendre en effet des calculs auxquels on procède à propos des réactions prévisibles de telle ou telle personnalité.

On l'a fait par exemple pour un nommé Saddam Hussein. Cet examen de psychologie politique a conduit à poser que, du point de vue psychologique, il conservait des relations avec la réalité, mais que du point de vue politique, pense-t-on, il était susceptible de s'en absenter quelquefois. Qu'il était limité à son entour immédiat, à son milieu, et on a conclu qu'il était dans l'ensemble à la fois volontaire et imprévisible.

Je n'ai pas pu consulter les archives de cette revue pour savoir si on avait fait la même enquête sur le nommé George Bush. Il est possible que cette description de psychologie politique serait aussi bien valable pour lui. Ce n'est pas un dictateur, mais tout le monde s'accorde à reconnaître que la décision finale vient de lui, et que la complexité de la société n'empêche pas que la décision soit simple, qu'elle vienne d'un, d'un qui fait confiance à ce qu'ils appellent ses *« instincts»* — ses

instincts, ses tendances. Qui est au fond exactement placé, quand on reconnaît à quel point l'information, le savoir, dont il peut disposer — et dont nous avons, par les médias, un reflet qui n'est pas inexact, puisque ces médias nous transmettent aussi bien les opinions de ceux qui ont été responsables, conseillers des puissants antérieurs —, on ne peut pas douter que le savoir qui lui est transmis, qui est transmis à l'un soit un savoir contradictoire, c'est-à-dire un savoir qui ne dicte pas la décision.

L'étendue même de l'information ne fait que mettre en valeur ce hiatus : le savoir ne dicte pas la décision. On ne peut pas déduire la décision à partir du savoir. Et ce qui occupe ce hiatus, la cause qui s'inscrit dans cette discontinuité, c'est ce que la revue de psychologie politique et aussi le discours courant, aux États-Unis au moins, appellent *« instincts »* — ce qui ne fait pas partie du savoir.

Et c'est là où on essaie de s'avancer à tâtons. Quand Lacan formule que « l'inconscient, c'est la politique », il dira plus tard « l'inconscient, c'est le discours du maître ».

Dans le discours du maître, ce qui occupe la place de l'agent, c'est le signifiant-maître. Cette place de l'agent est celle que Lacan appelle la *dominante* du discours. Et on peut, en le suivant, se concentrer sur cette place qui indique que l'inconscient, pour lui, est à penser à partir de l'identification, et la politique aussi bien.

Lorsque Lacan s'est proposé de préciser la position de l'inconscient dans la psychanalyse, dans l'écrit qui porte ce titre « Position de l'inconscient », il formule que l'inconscient — cela, avant d'avoir donné les formules des discours, et parmi elles celle du discours du maître —, il formule que l'inconscient est un « concept forgé sur la trace de ce qui opère pour constituer le sujet ».

Dire que l'inconscient est un « concept », c'est déjà l'arracher au statut de donnée. Dire que l'inconscient est un « concept », c'est dire que c'est une construction. Il est forgé. Et parler de « ce qui opère pour constituer le sujet », c'est dire que le sujet n'est pas une donnée, que dans la psychanalyse nous l'accueillons comme le résultat d'une opération.

Nous accueillons un individu, dans la psychanalyse, mais dans l'individu nous cherchons, nous isolons ce qui en lui est le sujet en tant qu'il a été constitué à partir d'une opération. Le sujet est ce qui résulte d'une opération. Et c'est pourquoi Lacan peut dire que l'inconscient n'est nullement l'ensemble qui rassemblerait ce qui n'est pas conscient, mais que l'inconscient est une construction destinée à rendre compte de ce qui constitue ou de ce qui produit le sujet.

Et qu'est-ce qui produit le sujet ? Qu'est-ce qui produit le sujet que nous recevons comme sujet de l'énonciation ? Le sujet que nous considérons, phénoménologiquement comme le sujet qui parle ? Ce qui a conduit Lacan à privilégier l'identification, c'est la réponse qu'il a donnée à cette question : à savoir que ce qui produit le sujet c'est le signifiant. On s'imagine que le sujet est ce qui produit le signifiant. Au fond, l'inversion analytique, c'est de poser que c'est le signifiant qui produit le sujet, que le signifiant est la cause. Et qu'il s'agit dans l'analyse, à travers de cette opération qui consiste à faire parler, il s'agit d'isoler le signifiant en tant que cause du sujet. C'est-à-dire que le sujet n'est pas la cause de lui-même.

Il s'ensuit que dans l'analyse on suppose, on isole, on recherche le discours qui précède le sujet, qu'on pose qu'il y a un discours antérieur. C'est cette antériorité du discours que Lacan a pu appeler le « champ de l'Autre ». C'est sans doute une métaphore, une approximation, qu'on pourrait vouloir identifier à la société. Et dire « la société », c'est sans doute une approximation du discours de l'Autre.

C'est à certains égards ainsi que nous pouvons le mettre en fonction quand il nous arrive, y compris dans la clinique, dans notre clinique, il nous arrive les signifiants que le discours social sélectionne pour identifier les

sujets. Et nous voyons les sujets courber la tête, accepter les signifiants qui sont sélectionnés par le discours social pour les représenter.

Ça fait dépendre, pour le dire d'une façon approximative, ça fait dépendre la clinique de la société. Et le couple « clinique et société » s'impose à nous dans la mesure où nous ne faisons pas de la clinique un terme intemporel, mais, au contraire, nous admettons au moins au départ que les sujets se présentent à nous à partir des signifiants qui leur ont été assignés.

Ça n'est qu'admettre la définition du sujet qu'introduit Lacan comme ceci : on parle de lui. Avant d'être parlant, le sujet est parlé. Quand on énonce la société, au singulier, on la fait équivaloir au champ de l'Autre.

Est-ce que la société, c'est le champ de l'Autre ? C'est bien parce que c'était à l'horizon que Lacan a pluralisé la société en divers liens sociaux, et que rien ne nous assure — on peut dire qu'on le constate tous les jours — que le champ de l'Autre fasse Un. Si Lacan l'appelle l'Autre, ça n'est pas seulement parce qu'il serait l'Autre du sujet, mais c'est bien parce qu'il est l'Autre de l'Un. C'est bien parce qu'il est pluriel et non pas unique. Et rien ne nous assure que le champ de l'Autre converge. Que l'Autre converge, c'est une croyance.

Quelqu'un qui a essayé de rénover le discours de la religion au XXe siècle l'a fait précisément en imaginant une convergence sur l'Un, une convergence à l'infini sur l'Un.

Je peux nommer le personnage, le penseur, c'est Teilhard De Chardin, qui a essayé précisément de donner au signifiant de Dieu cette signification d'une convergence à l'infini sur l'Un. Et on peut dire que c'est par rapport à ça que Lacan a émis l'objection de « Il n'y a pas de rapport sexuel », que là en tout cas il n'y a pas de convergence vers l'Un. Il a fait du sexe l'objection à cette reformulation moderne de la divinité qui est fondée sur une croyance faite à l'évolution.

L'identification comme clé du discours du maître, c'est-à-dire de la structure de la politique, cette identification, Lacan en a donné la définition la plus pointue dans son écrit de « Position de l'inconscient », comme consistant à faire « disparaître le sujet sous le signifiant qu'il devient ». Et on peut dire qu'il a donné là la définition du signifiant-maître : c'est le signifiant qui à la fois représente le sujet et le fait disparaître.

Ça suppose l'hypothèse d'un sujet d'avant l'identification, l'hypothèse d'un sujet qui subsiste d'être absolument rien avant l'identification. Et cette hypothèse est celle qui fonde la psychanalyse comme opération qui revient au statut du sujet antérieur à l'identification, c'est-à-dire qui surmonte le *fading* identificatoire du sujet.

C'est pourquoi la psychanalyse à la fois prend en compte le champ de l'Autre, le discours du maître, la politique, les identifications sociales, elle les accueille, et, en même temps, elle les met en question par le fait qu'elle vise un statut du sujet antérieur à cette capture. Elle essaie de le réveiller du *fading* identificatoire. C'est une sorte de réveil du mort. Elle réveille dans le sujet un statut qu'il a oublié dans l'identification, d'abord parce que le signifiant 1, le signifiant-maître, est relié à un signifiant esclave, à un signifiant 2, un savoir qui lui-même n'est pas stable. L'opération constitutive du sujet s'effectue au regard d'un ensemble de signifiants.

Cette identification fait du sujet une proie, une proie offerte à ce que Lacan appelle les « opérations prestige ». Et il est difficile de ne pas donner à cette expression d'« opérations prestige » toute sa valeur, lorsque on est à un moment où la politique anime une guerre et les oppositions à une guerre, cela sur toute la surface de la planète, il est difficile de ne pas donner à ces multiples opérations prestige tout leur poids.

Ces opérations prestige, on peut dire elles sont supportées par l'identification au signifiant-maître, et elles livrent le sujet aux idéaux. C'est amusant, je m'en suis aperçu là, que Lacan les qualifie de idéaux de « haut personnalisme ». Je m'en suis aperçu

parce que je me suis intéressé au « personnalisme », au moins par le biais de la revue qui répercute cette théorie journalistique du « personnalisme », et qu'en effet l'opération prestige nimbe le sujet et sa misère de la gloire de la personnalité, par où, dit Lacan, la civilisation pousse les sujets à vivre au-dessus de leurs moyens.

C'est d'ailleurs ce qui est manifeste chaque fois que les servants des objets de la haute technologie, menaçants, hélicoptères noirs apparemment tout-puissants, chargés d'électronique, recevant les messages, identifiant leurs objectifs, chaque fois qu'ils tombent par terre, et puis qu'on extrait de ces horribles machines les individus qui les manient, qu'on voit arriver du schnock, le pauvre gars qui est aux commandes, on s'aperçoit au fond que l'idéal de haut personnalisme est incarné dans ces machines de haute technologie, et que, au cœur de cette carapace, y loge un malheureux, une malheureuse, effrayé, où chacun peut reconnaître son propre désarroi, sa propre impuissance.

Alors, je vous inviterai à vous reporter à la page 836 des *Écrits* où Lacan énumère les « idéaux de haut personnalisme ». Et chacun voudrait le développer pour lui-même.

L'« idéal d'autorité », dit-il, premièrement. Comme il s'occupe de la formation de l'analyste, il parle du candidat médecin qui doit « s'accorder à l'idéal d'autorité ». Mais au-delà de la médecine, il est clair que cet idéal d'autorité vaut pour tout ce qui est expertise dans une société informée par la technique. Autorité, c'est autre chose que savoir. Autorité, c'est ce qui va juste au-delà du savoir et qui comble le manque du savoir au regard de la complétude. L'idéal d'autorité, c'est l'idéal d'une énonciation qui viendrait boucher le trou du savoir.

Deuxièmement, « l'enquête d'opinion ». Cette enquête d'opinion qui est au fond permanente aujourd'hui, et il n'est pas un des sujets de société, y compris la guerre, qui ne fasse l'objet de cette enquête d'opinion. Lacan la situe, dans cette page 836, essentiellement comme ce qui permet de se défiler au médiateur des impasses relationnelles.

Et il faut dire que ces impasses relationnelles, c'est bien ce dont on nous entretient tous les jours. C'est la façon qu'a la société de commenter « il n'y a pas de rapport sexuel » ; ça se présente sous la guise des impasses relationnelles : on ne sait pas comment faire avec l'autre. Et à ce moment-là, on s'en remet à l'opinion moyenne comme pouvant faire médiation, c'est-à-dire comme étant le pansement de l'absence de solution.

Troisièmement, le « *meaning of meaning* », qui est un ouvrage auquel Lacan s'est référé plusieurs fois dans ses *Écrits*, *Le sens du sens*, « où toute quête trouve son alibi ». Et en effet, prendre l'attitude de la quête, prendre l'attitude de la recherche, c'est se poser en attente de l'absolu, en attente de la vérité absolue. Et il y a une seule réponse à cette attente, qui est celle-ci : l'absolu est ailleurs. Le *meaning of meaning* renvoie toujours à ce qui est au-delà ou en-deçà. C'est par-là même exclure la recherche analytique du registre du *meaning of meaning*. C'est ce que Lacan a écrit S de grand A barré : on ne trouvera par le *meaning of meaning*. Cette négation se formule aussi bien : « il n'y a pas de métalangage », et c'est bien celle qui met en question tous les idéaux de haut personnalisme.

Quatrième idéal de haut prestige, « la phénoménologie », qui est aujourd'hui, on peut dire, poussée sur le côté, et que Lacan définit comme un « van (v-a-n) qui s'offre aux alouettes rôties du ciel ». La formule faire rire même si il n'est pas sûr qu'on connaisse le sens du mot « van » qui est l'appareil qui permet de nettoyer les grains de blé. C'est la phénoménologie qui dit, au moins dans cette définition, que tout vient à sa place, que le sens vient à sa place.

Et c'est cette phénoménologie dont Lacan se moque, dans son écrit de *Télévision,* au sujet de l'affect, parce que la phénoménologie nous apprendrait que l'affect vient à sa place,

qu'il tombe juste à point, comme une alouette rôtie, alors que la psychanalyse nous apprend le contraire, que l'affect ne vient pas à la place où il est attendu.

D'ailleurs, on l'a constaté dans la guerre qui a lieu actuellement, qu'on a voulu être, il faut dire, une guerre de l'affect — c'est ce qu'on a appelé le *shock and awe*. C'est une stratégie, le *shock and awe*. Le terme de *awe* (a-w-e) c'est un terme qui dans la langue anglaise est volontiers utilisé à propos de la divinité : c'est l'effroi, l'écrasement, et en même temps le respect. C'est vraiment le surgissement de ce que Kant appelle le sublime, hors de toute limite. Et c'est en fait — je pensais l'apporter aujourd'hui —, c'est une stratégie qui a été définie il y a une dizaine d'années, par des penseurs, par des réflexologues, dans un écrit qu'on trouve sur Internet — je l'ai trouvé — et qui prélève sur tout ce qui est guerre cet effet, sur le sujet, d'*anéantissement psychologique.* Lorsque le sujet se trouve devant un champ de l'Autre qui réalise son *fading*, sa disparition, c'est-à-dire qu'il lui vient de l'Autre un « tu n'es rien, tu n'es plus rien ». Et ce qu'on appelle la guerre psychologique — dont on a vu, là, un certain nombre d'essais, tout récemment — vise à produire cet effet, cette expérience qu'on disait jadis « émotionnelle ».

Il semble que c'est raté. C'est raté parce qu'il semble plutôt, on a pu le dire, que c'est ceux qui ont essayé de produire le *shock and awe*, qui l'ont éprouvé eux-mêmes. Ils se sont rendu compte qu'il y avait plus de l'autre côté que ce qu'ils avaient pu en calculer du point de vue de l'affect. C'est sur eux que ça revenait : l'autre côté n'était pas anéanti par la terreur.

Et le cinquième idéal de haut personnalisme, semble-t-il, c'est ce que Lacan appelle la résistance qui consiste à « dénier le malheur de la conscience et le malaise dans la civilisation ».

L'analyse, par quelque biais qu'on l'aborde, contre l'identification. Elle va contre la stabilité qu'on espère de l'identification.

C'est ainsi que Lacan pouvait resignifier sa référence à Hegel, parce que Hegel, la phénoménologie hégélienne qui n'est pas celle des « alouettes rôties », la phénoménologie de Hegel est celle qui au contraire défait toute identification en marquant la contradiction qui fait qu'elle produit son contraire.

Cette dialectique phénoménologique a pour effet, dit Lacan, de contrer les évidences de l'identification. L'évidence, en effet, toute évidence, tout ce qui pour le sujet vaut comme évidence dépend de l'identification. C'est-à-dire qu'une évidence aussi bien n'est pas une donnée. L'évidence dépend d'une opération qui a pour résultat l'identification. C'est pourquoi le Hegel lacanien est celui qui dénonce les identifications dans ce qu'elles ont de leurrant, dénonce les identifications dans leurs leurres.

C'est en cela que la psychanalyse vise le sujet comme non-dupe, qu'elle suscite le sujet comme non-dupe, simplement de rappeler, par son opération même, que, en deçà de toute identification, il y a le sujet en tant que S barré, le sujet en tant que non identifié.

C'est pourquoi l'analysant, que Lacan écrit S barré, met en question l'identification. Comment est-ce qu'au sujet advient l'identification ? Comment est-ce que le sujet se trouve marqué de la volonté du maître ? Lacan dit, page 31 du livre XVII, *l'Envers* : « Il ne peut se voir imposé la volonté du maître sans un consentement. »

Une analyse met en question, ébranle ce consentement du sujet à l'identification. C'est à l'horizon de ce consentement que Lacan peut écrire page 858 des *Écrits* : « De notre position de sujet, nous sommes toujours responsables. »

La responsabilité, là, elle vise ce qu'il appelle position du sujet, c'est-à-dire que, quelle que soit la volonté du maître, il n'y a d'identification qu'à ce qu'il y ait consentement. Et cela vaut aussi pour la psychanalyse.

La psychanalyse, et en tant qu'elle est représentée par un analyste, est

responsable de la présence de l'inconscient. Et précisément elle est responsable d'inscrire l'inconscient dans le champ de la science, c'est-à-dire de se prévaloir, de cerner la cause de l'identification.

Et c'est pourquoi Lacan, dans sa « Position de l'inconscient » peut parler de « l'affirmation » de l'inconscient. Il peut dire que l'inconscient fait l'objet dans l'analyse d'une affirmation, c'est-à-dire pas d'une démonstration. Si l'inconscient faisait l'objet d'une démonstration, précisément on n'en serait pas responsable. Mais s'il fait l'objet d'une affirmation, c'est bien qu'il se pose en deçà de la démonstration, et qu'il relève de ce que Lacan a pu appeler « éthique », c'est-à-dire d'une manifestation de la volonté qui retire son consentement à l'identification qui est ce qui répond à la volonté du maître.

C'est ce qui peut nous introduire à une comparaison de la position de l'analysant et de ce que Lacan appelle le religieux, c'est-à-dire le croyant. Le religieux laisse à Dieu la charge de la cause. Le religieux sacrifie l'objet du désir à ce qu'il pose comme le désir de l'Autre.

Il ne peut pas ne pas apparaître que l'analysant fait de même, que lui aussi laisse à l'analyste la charge de la cause, et c'est même ce qui permet à Lacan de donner à l'analyste comme repère, l'objet petit *a*, à sa position, de la même façon qu'il donne à l'analysant celle du S barré.

Et donc, il ne peut pas ne pas apparaître qu'il y ait un parallèle à faire du croyant à l'analysant. Et ce qui fait saillir cette différence que le croyant en laissant à l'Autre la charge de la cause, de ce fait, coupe son accès à la vérité ; c'est ce que j'ai développé il y a deux séances. C'est-à-dire qu'il renonce au nom de la Révélation — à la Révélation avec un grand R — il renonce à celle qui peut provenir du « Moi, la vérité, je parle ». Tandis que l'analysant à remettre l'objet petit *a* à l'analyste, à incarner dans l'analyste l'objet petit *a,* au contraire, ménage son accès à la vérité.

Et tandis que pour le croyant la vérité conserve statut de culpabilité, pour l'analysant la vérité conserve statut, si je puis dire, de désirabilité.

Autrement dit, l'analyse, si l'on peut dire, privatise la Révélation. Et que dans l'analyse, il s'agit de *ma* vérité, et non pas d'une vérité qui est professée et annoncée pour tous. Il s'agit d'une vérité qui ne serait que pour moi. Et c'est de ce fait qu'il faut la rallonger d'une opération qui s'appelle la passe, au moins d'une opération que Lacan a rêvée, et qui s'appellerait la passe, et qui ferait de *ma* vérité un énoncé qui pourrait être vérifié par tous ou par les quelques-uns qui représentent tous.

Lacan souligne dans ce qu'il a énoncé concernant la religion, il souligne ce qui est, chez les Pères de l'Église, leur domination en matière de raison, il souligne le rationalisme de la théologie, et non pas qu'une fois, puisqu'il a plusieurs fois incité la psychanalyse à se régler, à prendre de la graine de ce qui est ce rationalisme théologique.

Ce rationalisme, dit-il, n'est pas affaire de fantaisie, mais c'est pour le rapporter au fantasme défini comme un réel couvrant la vérité. Et on peut en prendre faveur pour y opposer la position qui est celle du discours de l'analyste où, au contraire, c'est la vérité qui couvre le réel.

Au regard du réel, la vérité se pluralise, elle se démontre multiple, multiple comme le mensonge. À dire la vérité dans l'analyse, la vérité qu'on cherche, la vérité qu'on parle, la vérité que je parle, la vérité en tant que je la parle, cette vérité, si on pose qu'elle couvre le réel, elle est exactement identique au mensonge, c'est-à-dire qu'elle n'est qu'un effet de signifiant, et un effet variable de signifiant.

C'est là ce qui distingue le croyant et l'analysant : le croyant pour qui la vérité est une, en tant qu'elle est indexée du Nom-du-Père, alors que pour l'analysant nécessairement les Noms-du-Père sont multiples. Et il en va de même pour le lien social qui n'est pas Un, et qui comporte que la société n'existe pas.

Autre opposition entre la religion et la psychanalyse, c'est que la religion — quand Lacan la dit au singulier, c'est la catholique —, la religion vise à décourager la pensée. Comme Lacan l'exprime : « La puissance ecclésiale — donc là il vise la religion dans la forme organisationnelle qu'elle prend comme église — la puissance ecclésiale s'accommode fort bien d'un certain découragement de la pensée. »

C'est le sens ravalé qu'il donne au Mystère. Le Mystère, c'est le découragement de la pensée. Et on voit bien qu'il a opposé au Mystère le mathème, comme ce qui, au contraire, est un encouragement à penser.

Dans la religion, la vérité au singulier est à l'épreuve, elle est précisément à l'épreuve dans ce qu'elle doit surveiller comme déviation et hérésie. La vérité au singulier, c'est le dogme. Et, comme le dit Lacan, le dogme achoppe en hérésies. Et par les hérésies, on peut dire, c'est le pluriel de la vérité qui s'affirme.

C'est précisément pourquoi pour réduire le pluriel de la vérité que la religion conduit à l'institution d'une hiérarchie sociale. La hiérarchie sociale est la conséquence de l'effort pour préserver la vérité comme une, la vérité unique.

C'est ce qui dans la psychanalyse, en un temps, a pris forme de l'IPA, que Lacan a appelé une « Église », et qu'il qualifie dans le dernier texte des *Écrits* de « simulation de l'Église catholique ». Et, dit-il, « ça se reproduit et ça se reproduira immanquablement chaque fois que la relation à la vérité comme cause vient au social », c'est-à-dire chaque fois que la vérité comme primauté, comme suprématie, vient au social.

Il nous appartient, au contraire, de la psychanalyse, de faire en sorte que d'une certaine façon, précisément pour mettre en question le social, qu'elle ne vienne pas au social. Et c'est le paradoxe où se soutient ce que nous appelons la communauté analytique.

La communauté analytique, on peut dire qu'elle met en question le signifiant-maître en tant que loi articulée, c'est-à-dire en tant que distribution juridique, en tant que le droit. La vérité en tant qu'une, elle prend dans une société la figure du droit.

Bien plutôt, nous nous réglons sur l'hystérie où la dominante est occupée par S barré, comme dans le discours du capitalisme, c'est-à-dire par le signifiant de ce que la loi devient symptôme. C'est ce que Lacan pouvait écrire dans *Encore* page 48, c'est ce que nous voyons à notre époque : la loi mise en question comme symptôme. Mais il faut entendre par la loi : le droit, le bon droit mis en question comme symptôme.

Et c'est à partir de là que nous pouvons avoir l'idée ou l'espoir d'instituer le discours de l'analyste, qui lui place, comme dominante, l'objet petit *a*.

À la semaine prochaine.

Applaudissements.

Fin du *Cours XIV* de Jacques-Alain Miller du 26 mars 2003

Orientation lacanienne III, 5.

UN EFFORT DE POÉSIE

Jacques-Alain Miller

Quinzième séance du *Cours*

(mercredi 2 avril 2003)

XV

J'interroge Lacan.

J'interroge Lacan sur ce qui me soucie du rapport actuel de la psychanalyse et de la société, et aussi bien de son rapport à la civilisation et à son fameux malaise.

Si j'interroge Lacan, c'est bien pour avoir dit qu'il était, dans la psychanalyse, un oracle. À vrai dire, il semble l'être même davantage que Freud, ne serait-ce que parce qu'il est moins facile de s'imaginer l'avoir compris.

C'est d'ailleurs ce que j'éprouve moi-même quand je m'y colle. Même lorsqu'on l'a traversé de multiples parcours, qu'on l'a cubé, qu'on l'a encadré, son propos déborde. Il y a toujours des restes, et ce sont ces restes qui sont toujours recommencés à mesure de nos lectures, pour peu qu'on y revienne ou qu'on y demeure, ce sont ces restes qui lui valent de demeurer un oracle.

J'interroge donc Lacan sur ce qui nous soucie, d'autant plus que déjà notre temps n'est plus tout à fait le sien.

« L'Autre n'existe pas » — nous en avons fait un slogan. Cette phrase s'inscrit de Lacan, elle donne un point de capiton à son parcours. On pourrait vouloir faire l'histoire de « l'Autre qui n'existe pas ». C'est une histoire qui commencerait par l'intersubjectivité.

L'intersubjectivité a donné à Lacan son point de départ éclatant. C'était, au moment où il s'en est emparé, une doctrine qui avait court, une discipline de pensée qui avait été promue par la philosophie et qui s'était trouvé reprise, enrichie, par la réflexion religieuse. Elle a trouvé son expression la plus éclatante, elle a été promue au XXe siècle par ce courant philosophique qui s'est appelé « la phénoménologie ». Lacan n'a pas pu ne pas la rencontrer dans le contexte de ce qui s'est appelé « l'existentialisme » dont peut-être un jour l'histoire des idées pourra songer à en faire le terreau de l'enseignement de Lacan.

On pourrait imaginer — pourquoi pas ? — que son enseignement en est comme un diverticule. Et il est, il m'est arrivé de le souligner dans ce Cours, des adhérences de la perspective de Lacan sur la psychanalyse, des adhérences qui la font parente, alliée, de ce qu'a été cet existentialisme.

Comment cette notion d'intersubjectivité a-t-elle pu s'imposer en son temps ? Eh bien, j'imaginerais, aujourd'hui, que cette promotion est liée à ce qu'il en est advenu de la notion de Dieu.

Et si j'avais quelqu'outrecuidance, je dirais qu'à ce propos il faudrait faire *l'histoire de Dieu*, et que la psychanalyse trouverait à s'y inscrire.

Je ne vois pas pourquoi Dieu n'aurait pas une histoire, dès lors qu'on a pu dire qu'il était mort, et qu'on a pu y objecter, textes en main, qu'il y a le Dieu vivant.

L'actualité nous dirige sur cette voie de réfléchir à ceci : comment la psychanalyse s'inscrit dans l'histoire de Dieu ? Pour le dire en court-circuit : si Dieu n'était pas mort, si Dieu n'avait pas été assez mort pour qu'il vienne à quelqu'un, sans doute ironique, de formuler cette « mort de Dieu », si cela n'avait pas été fait, on peut douter que la psychanalyse ait pu prendre, dans le malaise de la civilisation, la place qui a été la sienne et qui aujourd'hui est en question. Précisément parce que la mort de Dieu qui semblait si assurée est aujourd'hui soumise à quelque inflexion, à partir du moment où on s'aperçoit, au contraire, si je puis dire,

qu'au nom de Dieu on meurt, au nom de Dieu on tue et on meurt. Ça, c'est un retour sensationnel du fantôme.

C'est bien là que Lacan semble mériter cette place d'oracle que nous lui accordons, puisqu'on ne peut pas négliger qu'à partir de ce type de constructions fondées sur sa pratique, il ait entrevu au moins la possibilité que ça ait lieu, en un temps où, disons-le, nous ne pouvions pas l'entendre.

Alors, l'histoire de Dieu est bien longue. Prenons-la au moment de son éclipse, au moment où le Créateur est entré dans l'ombre — Créateur avec un grand C —, et où il a fallu penser, s'arranger sans lui, faire nos petites affaires entre nous. D'où la question : comment, sans lui, se mettre d'accord ?

C'est la question déjà qui se répercutait dans le thème de « L'Autre n'existe pas », obligation de se réunir en comités — en comités d'éthique soulignait Éric Laurent —, pour arriver à dessiner une direction et élever si possible des interdits, c'est-à-dire instituer des limites. Car c'est cet espace qu'ouvrait « L'Autre qui n'existe pas » : un espace sans limite.

Le comité d'éthique, toujours apposé au pluriel, parce qu'il n'y en a pas qu'un seul — on rêverait qu'il n'y en ait qu'un seul —, c'est ce qu'on appelle ces jours-ci les Nations unies, par antiphrase, et auxquelles on fait croire, au moins dans notre zone géographique, on nous fait croire comme le comité d'éthique suprême. On essaie de le regonfler, même de le valider. Il est notable qu'une autorité religieuse comme celle qui réside au Vatican est amenée à vouloir faire croire aux Nations unies, à les proposer comme référence à ce qui est l'horizon de son discours, à savoir l'Humanité. Et de fait, ces jours-ci, quelque chose comme l'Humanité semble prendre forme.

Les Nations unies, c'est une émanation de ce moment qui s'appelait, dans la philosophie, « l'intersubjectivité ». C'est l'intersubjectivité transposée au niveau de la souveraineté nationale, avec la sublimation promise que dans cette unité prenne forme, prenne consistance une Humanité qui transcende les limites des nations.

Alors, comment on se met d'accord ? Précisément quand le bien et le but de la vie humaine ne sont plus prescrits par la Loi de l'Autre divin. C'est là une question qui s'impose à tous, puisqu'elle s'impose même au Vatican : Quel renoncement ou quelle ruse, ruse de la raison ou ruse de la foi ?

La question s'est posée, l'intersubjectivité s'est imposée dans le monde, a été la malédiction du monde, son effort pour se sauver, à partir du moment où le monde comme cosmos, comme clos, comme organisé hiérarchiquement — chaque chose a sa place, disposée en niveaux, niveaux de subordination, accroché à un maître ultime —, quand le monde comme cosmos a laissé la place à l'univers infini, c'est-à-dire quand le discours de la science, à partir de la physique mathématique, s'est imposé. On peut dire que, dès lors déjà, dès ce moment, l'Autre a cessé d'exister. Il y a déjà eu, au moment où le discours de la science a pris forme, il y a déjà eu un effet de « l'Autre n'existe pas ». Et donc si on fait l'histoire de Dieu, on pourra suivre cet étiolement progressif de l'Autre.

C'est qu'en face de l'univers infini, et pour le soutenir, l'Autre majuscule ne suffit plus à la tâche. L'Autre qui ne suffit plus à la tâche, c'est celui que Pascal appelait le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, c'est-à-dire précisément l'Autre du sacrifice.

Et c'est pourquoi pour sauver Dieu — parce que c'est de ça pourquoi on s'est évertué dans la pensée —, pour sauver Dieu avant de sauver la vérité, selon la formule de Leibniz qu'il m'était arrivé jadis de souligner, et que Lacan avait honoré d'une reprise. Avant de sauver la vérité, il y a bien eu à sauver Dieu. Mais c'est la même chose. Àla place, il a fallu monter le mannequin du Dieu des philosophes. Nous suivons encore ici Pascal.

Le Dieu des philosophes a été le produit de ce qu'on appelle « l'âge classique », c'est-à-dire de celui qui a

eu à s'affronter avec l'émergence du discours de la science et son effet illimitant. Tout ça a fini, d'ailleurs, par une nuée, a fini par ce que le pauvre Maximilien Robespierre a essayé de promouvoir dans ce pays qui à l'époque était, il faut bien dire, à l'avant-garde de l'expérimentation quant à la vérité. Il a essayé de promouvoir sous les espèces de « l'Etre Suprême » — ce qui a fait rire tout le monde. Mais ça a bien sa place dans l'histoire de Dieu. C'était bien la figure nuageuse du Dieu des philosophes, du Dieu mis au point par les philosophes, et qu'il pouvait doter de tout le savoir du monde mais qui n'en était pas moins un Dieu muet, un Dieu « qui calcule », pour le dire avec Leibniz.

C'est parce qu'on ne s'est pas satisfait d'un Dieu muet que, petit à petit, dans l'âge qui a suivi, l'âge romantique, les XIXe et XXe siècles — puisqu'on chapeaute le XVIIe et le XVIIIe siècle de l'intitulé de « l'âge classique », du regard en arrière que nous pouvons avoir maintenant parce que nous en sortons, nous pourrions faire du XIXe *et* du XXe siècle « l'âge romantique » — eh bien, l'âge romantique, justement parce qu'il ne s'est pas satisfait d'un Dieu muet, a forgé, à la place, l'intersubjectivité : au moins l'Autre répond, l'Autre vous parle, même si c'est supposé être votre semblable.

À l'âge classique, ceux-là mêmes qui ont voulu sauver le Dieu religieux ont dû en faire un Dieu « caché ». C'est le titre qu'un exégète de jadis, des années 50, avait donné à un ouvrage qui essayait de nous orienter dans le jansénisme auquel il rattachait le théâtre de Racine. C'est le titre d'un livre du nommé Lucien Goldmann, marxiste indépendant, qui avait produit un ouvrage sous le titre du *Dieu caché*.

Tant que le monde était cosmos, ordonné hiérarchiquement et clos, Dieu n'était pas caché, Dieu était partout. Et on prétendait le montrer dans les merveilles de la nature. Elles étaient censées faire preuve. Quand le monde clos a été remplacé par l'univers infini, cette monstration a cessé d'être probante. On trouve encore des démonstrations de l'existence de Dieu par les effets, par les effets merveilleux. Ils sont supposés s'ensuivre des merveilles de la Création. Mais tout est là : dans le fait qu'on se trouve obligé de présenter Dieu par le biais de la démonstration. Déjà on soumet ce qu'il en est de Dieu aux exigences du discours de la science. Le rapport à Dieu, si nous le prenons comme une donnée, est alors passé par le calcul.

C'est une médiation. On peut toujours dire que ça n'a touché qu'une avant-garde. Mais c'est par cette avant-garde que s'est modifié le sens commun. Et le résultat de cette médiation a été de faire de Dieu un mathématicien lui-même. Et c'est là qu'on a pu s'imaginer de rejoindre Dieu, ou au moins son intellect : par le biais de la science. C'est comme ça qu'on s'est orienté au début. Mais c'est par ce biais, si l'on veut, qu'on a voulu sauver Dieu.

Cette définition fondée sur l'articulation signifiante s'est rapidement traduite, s'agissant de Dieu, par une déperdition d'être. Et pour le dire en résumé : de Leibniz, on est passé à Kant, via un certain nombre de professeurs qui ont mis Leibniz en forme, et Kant est venu, empruntant leur vocabulaire, leur argumentation, pour poser, en définitive, que Dieu était une « hypothèse nécessaire ». Il lui a reconnu l'être d'une hypothèse, c'est-à-dire tout de même un moindre être, mais sauvé par le nécessaire, en tant qu'il pensait pouvoir démontrer que cette hypothèse était inscrite dans le défaut du savoir. Résultat — de ce que je parcours ici, il faut dire de façon cavalière — : Dieu s'est trouvé soutenu seulement par la croyance.

Il y a là une dynamique qu'on peut suivre, justement si on prend une perspective cavalière, une dynamique que, avec un effort, un petit effort, on pourrait mettre au crédit de l'inconscient dans la mesure où quand Lacan fait tourner ses quatre discours, il lui arrive d'en imputer la ronde, le passage de l'un à l'autre, à une dynamique qui relève de l'inconscient. Eh bien, là en

tout cas, on observe dans cet âge classique, une dynamique qui va du Dieu des philosophes au Dieu-hypothèse, et à ce Dieu qui n'est plus soutenu que par la croyance.

On peut dire que la notion de Dieu, une fois qu'on l'affronte au binaire « Savoir » et « Croire », se trouve irrésistiblement déportée du côté du « Croire », et alors cette notion perd son caractère d'Absolu, et s'ouvre à la contingence. Cette ouverture à la contingence, de la croyance en Dieu, a exposé ledit Dieu à la moquerie, à une moquerie qui a pu prendre les tours les plus raffinés de l'ironie, avec comme principe… Évidemment, chaque fois qu'il y a une hypothèse, c'est une possibilité — je rappelle, entre parenthèses, que Freud lui-même ne peut exposer son concept de l'inconscient qu'en lui attribuant le statut d'une hypothèse nécessaire —, évidemment, quand on est à parler de Dieu comme d'une hypothèse, on lui a renvoyé : « Tu n'es pas nécessaire. »

C'est ce qui a laissé la place à deux idées. Opposons ici Voltaire et Rousseau. Du côté de Voltaire, c'était une hypothèse utile. Ça, c'est le cynisme de Voltaire. C'est que dans les affaires humaines, il est utile qu'il y ait croyance en Dieu, parce que ça met de l'ordre, ça met chacun à sa place, ça ménage dans l'univers infini de quoi avoir son jardin, et le cultiver. Et puis, à côté de ce cynisme, ça a ouvert la voie de Jean-Jacques Rousseau, faisant de la notion de Dieu une réalité émouvante, l'établissant sur la base d'une expérience émotionnelle, et introduisant dans la pensée et puis dans le vécu de l'âge romantique, la valeur de l'authenticité de l'émotion, la valeur accordée à l'émotion.

Mais, enfin, Voltaire ni Rousseau n'ont pu empêcher Laplace de formuler cette parole selon laquelle, je le cite : « Dieu est une hypothèse dont je n'ai pas besoin. »

Et c'est assez pour faire sentir qu'à partir du moment où on a fait surgir, à la place du Dieu d'Abraham, d'Isaac et Jacob, le Dieu du philosophe, le Dieu qui calcule, il n'y a qu'un pas jusqu'à « Dieu est mort ». Et même on s'aperçoit que ce Dieu des philosophes était déjà un Dieu mort, même s'il ne le savait pas, parce que c'était un Dieu du pur signifiant. Et la définition même du Dieu des philosophes comportait que ce qui n'est pas signifiant va se promener ailleurs ; et pour l'appeler par son nom lacanien : le petit *a*, l'objet petit *a*, le condensateur de jouissance n'a pas sa place, n'avait pas sa place dans le Dieu des philosophes. C'est en cela que ce Dieu calculant — ce Dieu, chez Descartes, nécessaire à ce que l'on calcule —, ce Dieu n'était pas à même ni d'exiger ni de recevoir ce petit *a* qui aurait pu lui donner vie.

C'est là qu'on s'aperçoit précisément qu'avant le discours de la science, ce qu'on a appelé du nom de Dieu était irrigué par la libido. C'est ce qu'on a appelé, en effet, le « Dieu vivant », c'est ce que dans les *Psaumes* numéro 42, on trouve formulé sous les espèces : « Mon âme a soif du Dieu fort, du Dieu vivant. » Et c'est ce qui fondait — si mon souvenir est bon — saint Paul, à inviter le sujet — là, c'est pas du saint Paul — à se détourner des simulacres et des idoles pour servir le Dieu vivant.

Le Dieu dont on a pu dire « Dieu est mort », c'est le Dieu qui a été vivant parce qu'il comportait cet objet petit *a* qui, à partir du discours de la science, a dû aller se promener ailleurs.

Essayons de nous représenter cela à partir de ce que Lacan a appelé le discours du maître, qui résume ce qu'il a formalisé de Freud, à un moment bien précis — nous y reviendrons —, à un moment de crise politique, la crise politique qui garde le millésime de 1968.

Le discours du maître, disons, c'est un appareil à produire. C'est un appareil à produire, qui est un appareil signifiant, et qui repose sur le minimum du signifiant qui est deux : signifiant 1, signifiant 2, à quoi s'ajoute un effet de vérité, et cet objet petit *a,* dont je parlais, comme production.

$$\frac{S_1 \text{——} S_2}{\$ \quad // \quad (a)}$$

L'appareil de production, l'appareil à produire, disons qu'il est fait de ces trois termes. Et la production se détache, la production est ce qui tombe de cet appareil.

$$\frac{S_1 \text{——} S_2}{\$ \quad // \quad (a)}$$

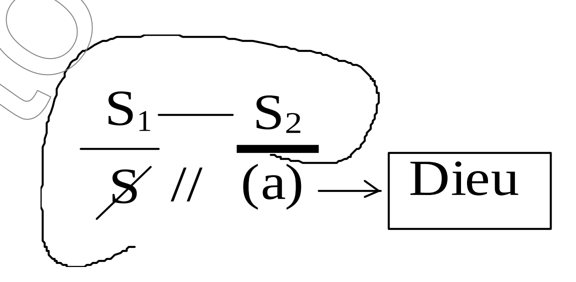
Par là, la production se distingue, le produit se distingue de ce qui est l'effet, l'effet de vérité, dont le propre est de se cacher, alors que la production — dans ce discours, comme dans les trois autres dans le cadre desquels Lacan l'inscrit —, alors que la production s'exile.

On peut dire que ce qui se répète dans l'architecture de ces discours, c'est ce rapport entre la production et la vérité qui fait que la production cache la vérité, l'obture. Dans ce que Lacan appelle le discours du maître, c'est-à-dire un discours qui est conditionné par l'identification du sujet au signifiant-maître, la production se détache. Et la question qui revient est de savoir : qui s'en empare et quoi en faire ? Et il en va de même dans chacun des discours qui s'ensuit.

$$\frac{S_1 \text{——} S_2}{\$ \quad // \quad (a)}$$

Il n'est pas sûr que ce discours ait pu se soutenir en laissant cet objet petit *a* dans un statut d'embarras et d'incertitude. En tout cas, si ça a été ainsi, on peut dire qu'il a appelé, à un moment donné dans l'histoire, un complément, le complément qu'une fonction s'instaure capable de récupérer pour le bien du sujet, de récupérer l'objet *a* produit. Et c'est ce qui s'est appelé « Dieu ».

Il nous dit qu'en effet, on a pu se passer de Dieu pendant un certain temps. Le fait est qu'à un moment on a donné au discours du maître ce complément, ce complément, cet appendice qui s'est appelé « Dieu ».



Dieu, si on le voit s'enlever sur la construction du discours du maître, c'est une fonction à quoi le sujet remet la charge de l'objet petit *a*.

Et c'est ce qui fait — sous des modes divers, et même si ce Dieu a pu être conçu comme multiple —, c'est ce qui fait, me semble-t-il, la connexion du sacrifice avec le discours du maître.

Le sacrifice, c'est l'installation de la dérivation divine qui permet de localiser l'objet petit *a* et de se délester de la charge qu'il représente.

Et cette dérivation a eu historiquement comme effet, au fond, de répondre à ce qui était la barrière empêchant la production de rejoindre la vérité. La promesse de Dieu, alors que la voie vers la vérité du maître est bouchée, la promesse, c'est d'accéder à la vérité, à la condition de livrer l'objet petit *a*.

Ce qu'il y a derrière le sacrifice,

selon ces diverses modalités, c'est une promesse de vérité, à condition qu'il soit fait à cette fonction divine le sacrifice de l'en-plus de la jouissance.

Certes, la vérité à laquelle on accède par cette dérivation, ce n'est plus la même vérité, ce n'est plus la vérité du sujet, c'est une vérité qui est promue pour tous et pour un tous qui prend la figure de l'Humanité. Dès lors, ce dont il s'agit pour le sujet, c'est de séduire celui à qui il a fait cession de l'objet petit *a*.

Vous remarquerez que la séduction est tout à fait éclatante dans ce que je vous ai rapporté des mythes grecs, où en effet la séduction est ce qui résout les impasses de la production. Et c'est par là, dit Lacan, que le jeu de l'amour entre. Le jeu de l'amour entre dans la religion à la fois par le biais de *être aimé* pour avoir consenti au sacrifice, et aussi bien, corrélativement, ce jeu de l'amour, c'est le jeu de l'amour de la vérité en tant que vérité de l'Autre.

Faisons là un petit court-circuit pour introduire l'opération psychanalytique qui est à sa façon une récupération distincte de l'objet petit *a*.

Il y a aussi, présente, la séduction mise en fonction dans le jeu de l'amour, mais la séduction est conceptualisée comme le transfert. Et, en ce sens, on peut dire que le transfert est l'analyse de la séduction. Et dans la psychanalyse, à la différence de ce qui a lieu dans le discours du maître rallongé de la fonction de Dieu, le sujet vient éminemment s'inscrire dans le circuit de la production.

Ce simple court-circuit est peut-être suffisant pour qu'on puisse avoir l'idée de ce qui a permis de faire le pas de la psychanalyse.

Il a fallu, pour ce faire, que soit ébranlée la dérivation divine du discours du maître. Tant qu'était valide, de plein exercice, cette dérivation, cette récupération de l'objet petit *a* par l'Autre divin, on peut dire que la psychanalyse n'avait pas lieu d'être. Et donc la psychanalyse a partie liée avec ce qui a ébranlé et puis progressivement minoré, étouffé la dérivation divine.

Lacan signale, dans son Séminaire de *l'Envers de la psychanalyse*, ce qui a changé dans le discours du maître à partir d'un certain moment de l'histoire. Un moment *x*, qu'il ne s'occupe pas de fixer précisément — est-ce que ça a eu lieu par les échanges commerciaux de l'Italie du Nord, est-ce que c'est le discours de la Réforme, la prophétie de Luther et de Calvin qui ont obtenu cet effet, on sait que là-dessus les historiens, les sociologues ont des thèses diverses, mais peu importe —, il vérifie à un moment un changement dans le discours du maître qui est celui-ci : à partir d'un moment l'objet petit *a*, le plus-de-jouir, a commencé d'être compté, comptabilisé, totalisé. C'est ce qu'on a appelé l'accumulation du capital, et ce dont, par exemple, un Marx a pu donner une scénographie pathétique dans son ouvrage du *Capital* à partir de la description des « *enclosures* » anglaises, le moment où on a commencé à refouler, aliéner la propriété des paysans, les refouler vers les villes, et commencer l'exploitation de ce qui était, avant, terre partagée. Mais peu importe la scénographie.

Au fond, qu'est-ce que veut dire, dans nos termes, «l'accumulation du capital » ? Le capital, l'émergence dans l'histoire à un moment donné de la fonction du capital, on peut dire qu'elle a coupé — c'est ce que je propose en tout cas —, elle a coupé la cession à Dieu de l'objet petit *a*. Et la « plus-value », comme l'appelait Marx, s'est mise à se totaliser comme capital, et à s'adjoindre indéfiniment à la valeur capital.

À partir de cette algèbre, il ressort — voilà ce que je voudrais faire ressortir — qu'on a cessé de se préoccuper de la vérité, on a cessé de se préoccuper de la vérité qui était promise au sacrifice, et on a cessé de se préoccuper et de souffrir de l'impuissance où l'on était de faire le joint entre jouissance et vérité. C'est ce que Lacan exprime en parlant d'« évidement ».

« L'impuissance de cette jonction, dit-il — la jonction de petit *a* et de la vérité du sujet —, l'impuissance de cette jonction est tout d'un coup

vidée. » On peut dire que c'était précisément quand elle était pleine, c'est elle qui soutenait l'instance de la fonction de Dieu. Et on arrive à cette conséquence que Lacan exprime de cette façon : « Pas de problème, c'est homogène, nous sommes dans les valeurs ». Chacun de ces termes m'est apparu comme doté d'une signification qui était à souligner.

Premièrement : « Pas de problème. » C'est qu'au moment où précisément il y a cette suffisance et cette addition à soi-même que comporte le capital, la vérité ne fait plus de problème, et même précisément la production remplace la vérité.

Ce « pas de problème », pas de problème qu'on ne puisse résoudre, pas de problème qui laisse un défaut, c'est bien ce qui nous vaut aujourd'hui cet étalonnage des sociétés selon la question : laquelle produit davantage, laquelle produit mieux, laquelle produit plus efficacement ?

Et les faits veulent que la réponse est alors univoque : il y a une seule société sur cette planète qui peut se prévaloir ici de tenir le pompon, une société qui est celle des États-Unis d'Amérique. C'est ça que je vois s'inscrire à partir du « pas de problème » : une société où décidément la production a remplacé la vérité.

Deuxièmement, c'est « homogène », dit Lacan, sans plus de précision. J'entends que précisément jusqu'alors la vérité était hétérogène à la production, et que c'est précisément ce qui donnait naissance à Dieu. Et qu'à la place, le règne de l'homogène et du chiffrage généralisé, au fond, prescrit la fin de l'inquiétante étrangeté. Sauf à ce que l'homogène lui-même soit nimbé de cette inquiétante étrangeté.

Et dès lors, troisièmement : « Nous sommes dans les valeurs. » Ce *Nous* a précisément pour fondement, ce *Nous,* tous en tant que nous sommes, a précisément pour fondement la production, et les valeurs se trouvent le nom moderne de l'idéal. C'est un nom qui est à la fois pluriel et combinatoire, de telle sorte que les civilisations sont désormais décrites comme autant d'agencements de valeurs et qu'on peut se donner comme ambition de corriger leur agencement de valeurs.

Bref, la thèse de Nietzsche «Dieu est mort » est contemporaine de l'émergence du discours du capital, tel que Marx l'a formalisé, en isolant la plus-value et son adjonction au capital. Cette thèse de Nietzsche soutenue par cette émergence du capital a consacré, a signé la fin de la cession sacrificielle à Dieu.

On peut, au couple Nietzsche et Marx, adjoindre Freud, comme on l'a souvent fait, pour dire que la psychanalyse se présente comme une récupération de la vérité du sujet. C'est ce qui est devenu saillant avec Lacan lorsqu'il a mis au départ de son enseignement la vérité au centre de sa reprise de Freud.

Au fond, il a mis au centre de cette reprise la vérité qui serait atteinte dans le cadre et par l'opération de l'intersubjectivité. Sans doute a-t-il modifié l'intersubjectivité en la faisant asymétrique, il l'a modifiée par l'Autre avec un grand A. Et aussitôt quelqu'un est venu lui dire — pas n'importe qui : c'était Althusser —, quelqu'un est venu lui dire : « Ce grand Autre, c'est Dieu. » Lacan en a été assez mortifié pour lui-même l'inscrire, sans donner le nom d'Althusser.

Est-ce que ça n'est pas en rapport avec le fait qu'alors Lacan ait pointé dans la direction de «L'Autre n'existe pas » ?

Est-ce que «L'Autre n'existe pas », qui est de Lacan, est-ce que ça ne traduit pas le recul de Lacan devant le résultat de sa propre opération ? Alors que, autour de lui, il ne manquait pas d'élèves pour le suivre au nom de ce qu'il opérerait — je l'ai lu récemment avec surprise, ça fait son chemin en moi — qu'il opérerait la greffe chrétienne sur la psychanalyse.

N'est-ce pas dans ce contexte que Lacan a renoncé au culte de la vérité ? ayant aperçu qu'à ordonner la psychanalyse à la vérité, le retour de Dieu était inexorable.

C'est pourquoi, à la place de la

vérité, il a inscrit la jouissance, qu'il a posé que la psychanalyse n'a pas pour moteur l'amour de la vérité mais, si je puis dire, le faire avec la jouissance. Ce qui est du même coup donner un aperçu sur l'être de Dieu, à savoir qu'il consiste dans l'objet petit *a*. Et, si je puis dire, c'est l'embarras que donne cet objet petit *a* à l'être parlant qui est à proprement parler la cause de Dieu.

Je disais, tout à l'heure, que le temps de Lacan n'est plus le nôtre. Il n'empêche que nous pouvons trouver à nous repérer, dans ce qui a lieu ces jours-ci, dans la façon dont Lacan caractérise ce qu'il appelait, il y a trente ans, la « société actuelle ». Il la caractérisait de façon antinomique.

Premièrement, il la caractérisait par la « douilletterie ». La douilletterie dans laquelle cette société nous entretient. Ça n'est plus le pur discours du maître avec sa dérivation sacrificielle, c'est le discours du maître en tant que modifié par le capital et dont la comptabilité ne peut pas avoir d'autre horizon que l'homéostase, l'équilibre calculé. Et qui prend comme valeur, en effet, pour le dire d'un mot pascalien, le « divertissement » ou d'un mot américain « *entertainment* ».

Mais de l'autre côté, à côté de la douilletterie dont il faisait une caractéristique de la société actuelle, de l'autre côté, il réservait la place à ce qu'il appelait les « effets meurtriers » de ce discours. Le fait même de s'aérer de la vérité, de ne plus être nostalgique de l'impuissance à accéder à la vérité, par l'effet de l'addition du capital, introduit une homéostase qui n'empêche pas, dit-il, que « chacun meurt d'envie de savoir ce que cela ferait si cela faisait vraiment mal ».

Et dans le contexte de l'époque, il signalait l'anti-sado-masochiste de l'ambiance sexuelle de l'époque. Et corrélativement, il signalait le changement de statut ou d'intensité d'un signifiant-maître qui n'est plus menacé par sa vérité ; et, disait-il, alors, il apparaît inattaquable.

Où est-il, comment le nommer, comment le repérer ? — par ses effets meurtriers. Et donc il évoquait ça : dénoncer l'impérialisme, mais comment l'arrêter, ce petit mécanisme ?

Et on peut dire que, aujourd'hui, cette antinomie éclate. D'un côté, nous avons en effet la douilletterie, une aspiration universelle à une guerre qui soit juste, ce qui donnerait fonction éminente dans l'homéostase sociale, le confort moral ; d'autant que l'idéal — l'idéal à émerger, l'idéal nouveau — d'une guerre qui épargne la vie, et qui utilise, qui instrumente, on peut dire, les moyens mêmes de l'agression, c'est une agression ciblée, ciblée pense-t-on pour être douillette, si je puis dire, pour faire le moins mal possible.

Nous en sommes au point, depuis dix jours, qu'on ne fait plus, dans ce contexte, on ne fait plus la guerre sans prendre à témoin l'humanité entière, en temps réel, de son caractère humanitaire. Autrement dit : tout ça a lieu pour le bien.

Et les effets meurtriers, deuxièmement, ce sont des effets meurtriers modifiés par la douilletterie : « Je te tue pour ton bien ! »

Alors, on peut révéler, sous la douilletterie, la domination. On soupçonne même que nous sommes au début d'une ère nouvelle de guerres perpétuelles. Tout le monde se fascine sur, paraît-il, il y a une guerre en cours actuellement. Mais c'est pas ça qui est fascinant, c'est celles qui vont suivre. Il est clair qu'il y a là, en marche, un processus qui est destiné à rebondir. Et c'est pour ça qu'on prétend que les stratèges ne mettent pas assez de soldats là où il devrait en mettre. Mais s'ils n'en mettent pas davantage, c'est pour faire la démonstration justement qu'on peut faire la guerre à l'économie. Et on soupçonne déjà le programme de guerres à venir qui change singulièrement la vision embourgeoisée qu'on pouvait avoir de l'époque, il y a encore quelques années.

Et, autre nouveauté, c'est que Marx avait pensé, une fois articulé le discours du capital autour de la plus-value, petit *a*, il avait pensé — Éric Laurent a parlé de ça —, il avait pensé compléter ce discours de la conscience de classe. Comme dit Lacan : autour de

petit *a,* Marx a précipité la conscience de classe.

Eh bien, on assiste à tout à fait autre chose, on assiste à ceci, et disons — pourquoi pas ?— toujours autour de petit *a*, que ça n'est pas la conscience de classe qui précipite, c'est la conscience de religion, et ça prend la forme du « retour ». C'est ce qu'on peut appeler : le retour de Dieu. Si j'ose dire, Dieu est *born again*, Dieu est né une seconde fois, en ce XXIe siècle.

Lacan, notre oracle, l'avait entrevu dans sa *Télévision* où il donnait la formule de l'impérialisme sous le mode suivant : « Imposer à l'autre notre mode de jouissance. » Et il en donnait aussi la raison : parce qu'on le tient pour un sous-développé.

C'est ce à quoi on assiste : on impose à l'autre notre mode de jouissance sous le nom de « Démocratie », c'est-à-dire qu'on entend là répandre le discours du capital, c'est-à-dire le discours du maître modifié, en habillant les exactions que cela comporte d'une « humanitairerie de commande », comme l'évoquait Lacan. Et je dois dire que là, quand on relit ce passage de *Télévision*, on croit lire une prophétie de Nostradamus. Y compris dans ce qu'il en rallonge : à savoir que Dieu en reprendra de la force, que Dieu dans ce contexte finira par ek-sister, et qu'on assistera à un retour de son passé funeste.

Et le mot de « retour » ici vaut la peine d'être souligné. Retour veut dire qu'on a cru avoir tué, précisément en récupérant le plus-de-jouir sous la forme du capital. Mais de ce fait, on a vidé tout rapport à la vérité et on a rendu d'autant plus féroce le signifiant-maître.

Bon, je vais arrêter là-dessus, et j'essaierai, après les vacances, de poursuivre sur cette interrogation, précisément en interrogeant ce qu'on peut apercevoir à partir de la construction d'Ignace de Loyola.

Applaudissements.

Alors, il paraît que la fois prochaine c'est seulement le 14 mai !

Fin du

Cours XV de Jacques-Alain Miller du 2 avril 2003

Orientation lacanienne III, 5.

UN EFFORT DE POÉSIE

Jacques-Alain Miller

Seizième séance du *Cours*

(mercredi 14 mai 2003)

XVI

Bonjour ! Je vous retrouve donc, cet après-midi, après un petit temps de retard, dont je vous prie de m'excuser, la circulation en surface étant plus difficile que d'accoutumé, et après une halte, un temps de suspension, de suspens, dont je me suis dit que, peut-être, il avait eu pour moi la valeur d'un temps de latence.

Quelle est la valeur d'un temps de latence dans l'ordre du savoir ? Disons que c'est une forme, une détermination du temps pour comprendre.

La latence, nous en connaissons la fonction dans la théorie du développement sexuel de l'être humain telle que Freud en a dessiné l'articulation dite diphasique. Il y voit d'ailleurs le propre de l'espèce humaine dans l'ajournement de la pleine disposition de l'activité sexuelle. Ça fait partie de ces imaginations de Freud, de celles qui ont été ou invalidées par le développement, on imagine validées du progrès scientifique, et que les analystes ont laissées de côté comme les extravagances du fondateur. Peut-être de ce côté-là, il y a néanmoins, c'est ce qu'indiquait Lacan, de quoi chercher à pénétrer ce qui à nous-mêmes reste opaque de ce qui continue de fonctionner de l'opération analytique.

L'articulation dite diphasique du développement sexuel comporte que la vie sexuelle fleurit jusqu'à 5 ans, et puis, il y a latence, absence de développement, voire régression, jusqu'à la puberté.

Là s'ouvre l'examen, la validité de l'observation freudienne et, éventuellement, ne pas reconnaître ce qu'il y a ici d'opérant de ce qu'il faut bien appeler, puisque c'est le vocable qui à nous est commode, d'une structure, au moins d'une structure de la pensée de Freud.

Je dis « structure » parce que Freud lui-même reconnaît cette articulation diphasique dans le progrès du savoir, et, même, lui donne une fonction éminente pour saisir la genèse et le fonctionnement de ce qui fait, va faire notre interrogation aujourd'hui : dans le progrès du savoir et spécialement quand il s'agit de ce que le sujet se refuse à savoir. Pour tout dire — enfin : presque tout —, la latence sexuelle est ordonnée aux mêmes coordonnées que la latence épistémique, au moins quand il s'agit de saisir ce qui vous force à penser quelque chose. Freud en voit la raison dans le temps de latence. Mais n'anticipons pas.

Quoi qu'il en soit, c'est au laps de temps qui s'est écoulé depuis que nous nous sommes vus que j'attribue l'envie, ou la forfanterie, ou le risque — puisque nous sommes dans une « société du risque », paraît-il, selon M. Ulrich Beck —, l'envie de me lancer dans un propos, le propos que j'ai à vous tenir d'habitude, de me lancer en prenant pour tremplin ces deux mots : la religion, la psychanalyse.

À vrai dire, je trouve même étonnant que j'ai tout de même hésité de traiter cette question de cours en tant que telle depuis que je l'ouvre devant vous, ce qui commence à faire longtemps. D'ailleurs, je me pose, je me poserais la question de savoir pourquoi avoir contourné ce thème.

Cette fois-ci, j'ai préféré mettre une virgule, j'ai préféré juxtaposer pour n'avoir pas à m'embarrasser d'un « et », e-t, ce qui m'aurait conduit à m'enfoncer dans le dédale de la comparaison. La psychanalyse, la religion — est-ce comparable ? S'agit-il de comparer ? Et pour comparer ne

faut-il pas que les termes soient homogènes ?

Au point où en sont venues les choses, dans la civilisation d'aujourd'hui — je prends l'air accablé qui convient, spécialement à quelqu'un qui est retardé par les embouteillages —, disons : dans notre ambiance culturelle, on peut dire qu'homogénéiser la religion et la psychanalyse, tout y pousse. Et d'ailleurs, c'est ce qui définit une ambiance culturelle, c'est le

le TOUTIPOUSS

C'est ce qu'il faut reconnaître pour essayer de se mettre en général un peu de côté, au moins pour pouvoir le considérer.

Tout pousse, tout vous y pousse, bien plus, à les confondre, religion et psychanalyse, qu'à les opposer, les confondre ou au moins les intersecter, viser ce que ça a de commun. Vous pouvez en douter, mais réfléchissez un instant à ce que ça donnerait d'annoncer, je ne dis pas que j'y ai pensé : *La psychanalyse contre la religion*. Ou encore, je serais moins qualifié pour l'annoncer : *La religion contre la psychanalyse*.

Il y a eu une époque pour ça, et, clairement, ça n'est plus la nôtre : aborder ces deux-là par le « contre ». Ce serait d'un ringard, et ça vous condamne aujourd'hui. Pour tout dire, prendre les choses par le « contre » nous ramènerait au temps de Freud, autant dire l'Antiquité, et ce serait taxé d'intolérance, au point, il faut le reconnaître, que ce serait inaudible, ce serait de parler pour personne.

La tolérance, la tolérance qui fut l'objet, le drapeau d'un combat, veut dire maintenant : ne pas déranger l'autre, le laisser dormir, voire l'endormir.

Bon. Allons à pas comptés, à pas de loup, comme le veut un air du temps qui souffle ici aussi bien qu'ailleurs, je m'imagine pas que nous sommes, que nous en sommes, que j'en suis protégé. Dans cet air du temps, on ne parle pas du retour de la religion, ou des religions ; on parle, depuis un certain temps maintenant, du retour du « religieux ». Ah ! Il faut avouer que c'est d'un flou, je ne veux pas dire artistique, pour me faire de l'art une autre idée que celle d'égarer le quidam.

Le « religieux », c'est d'un brouillard à l'abri de quoi on se demande ce qui progresse. Le religieux, c'est la religion, mais *light*, la religion allégée de tout ce qui peut la supporter comme institution, comme pouvoir institutionnel, comme stipende institutionnel, avec la cohorte de locuteurs, de scribouillards, de médiatiques, qui prennent le relais.

J'ai eu l'occasion de m'en apercevoir, dans la surprise, dans l'accablement, aux côtés de mon vieux camarade, Régis Debray, qui jadis s'était envolé vers la dernière des révolutions, les plus populaires à l'époque, mais qui s'était fait le porte-parole de cet effort, et qui quelques décennies plus tard en ramenait avant tout la perception, dont il faisait le témoignage, que les plus héroïques de ses compagnons dans la révolution continuaient d'arborer autour du cou une petite croix, ce qui l'avait, lui, lancé dans une profonde méditation sur ce qui perdure d'une religion dont Freud, notre révolutionnaire à nous, s'imaginait que la science, dans quoi il incluait la psychanalyse, pourrait venir à bout. Il n'y a pas si longtemps de ça.

Au cours de ce dialogue, ou de ce multilogue, il y avait d'autres personnes présentes, rassemblées autour du signifiant du « religieux », je me suis aperçu, plutôt après-coup, que j'étais le seul à parler du Vatican, du pape, nommément Jean-Paul II, du cardinal Ratzinger, et, évidemment — puisque je me suis moi-même accroché ce signifiant sur le dos —, des jésuites.

Mais sans ça, on se passe de la référence à l'institution pour valoriser le « religieux » comme tel. Alors, qu'est-ce que c'est ? Qu'est-ce que c'est, sinon la religion amputée de l'institution et considérée, voire proposée comme une « expérience ».

Le religieux, c'est la transcendance comme ce qui advient au sujet sous la forme d'une expérience émotionnelle,

sensible. Le religieux, c'est l'effet de ce que la religion subit un effet qui est propre à notre temps et qui est la transformation de tout discours, de toute pratique, peut-être même on peut dire de toute chose, en une expérience subjective, vécue, privatisée, saisie par ce biais. Il n'y a rien qui n'y échappe.

J'ai eu l'occasion de marquer que c'est cette voie que suit par exemple la publicité quand elle transforme le fait d'acheter, d'être tenté d'acheter, en une expérience émotionnelle du sujet. D'ailleurs, tout se transforme en un irréfutable « ce que ça vous fait » :

le SKESAMFÉ

Vous voyez que je joue à Queneau, aujourd'hui. Le *skesamfé* est imbattable. Veuillez noter que la psychanalyse n'en a pas été épargnée, et précisément par les bons offices de Lacan qui a vu le phénomène venir de loin, et qui a fait la publicité de la psychanalyse, parce que, sous un certain angle, c'est ça qu'il a fait — nous n'allons pas lui jeter la pierre puisque nous en avons encore le bénéfice pour un certain temps —, sensationnel publicitaire qui a transformé la *cure* analytique, comme on disait jadis, en *expérience* analytique.

Nous en sommes aujourd'hui à ce que par le biais du concept de l'expérience, rien n'interdit de rapprocher, de comparer l'expérience analytique et l'expérience religieuse.

Ce concept de l'expérience est un extraordinaire opérateur de nivellement. C'est que tout peut confluer dans l'expérience : l'expérience artistique aussi bien que analytique ou religieuse. C'est qu'on récupère, ici, l'homme tout entier. On peut dire que le concept de l'expérience, c'est le concept, aujourd'hui, de l'humanisme contemporain.

Faut-il récuser — pour en rester à ce qui balise aujourd'hui mon propos —, faut-il récuser la notion d'expérience religieuse, qui au moins, donne à la notion du religieux, quand même, lui apporte une certaine précision, c'est-à-dire fait surgir ce que cette promotion du religieux doit à ce qu'on appelle « l'individualisme démocratique ».

Je crois que ce terme d'« expérience religieuse » n'est pas du tout à récuser, et qu'il n'est pas récusé par Freud.

Certes, ce qui a marqué l'abord freudien de la religion, c'est d'abord son article de 1907 qui s'intitule « Action compulsionnelle et exercices religieux ». Et certes, ce que Freud a là mis au premier plan n'est pas l'expérience subjective, individuelle de la religion. Il a mis au premier plan l'activité stéréotypée ; il a mis au premier plan le rite. Il a attrapé, d'abord, la religion par le rite, par ce que tout le monde fait de la même façon, donc tout à fait à l'opposé des ambitions de la fantasmagorie de l'individualisme démocratique. Il l'a attrapée par le « $\forall(x)$ » comme nous disons dans notre jargon. Et il a construit une analogie entre, d'une part, ce que lui apportait sa pratique, le cérémonial du névrosé obsessionnel — comme il le dit : ses « petites pratiques », ses « petites restrictions », ses « petits règlements » —, et puis le cérémonial religieux.

Et c'est sur le fondement du cérémonial, de l'activité rigide, typifiée, ou de l'un ou de tous, que Freud a pu alors présenter la névrose comme — je le cite — « la caricature mi-comique, mi-tragique, d'une religion privée ». Il a présenté la névrose obsessionnelle comme une religion caricaturale transportée dans la sphère privée du sujet.

Si on veut, c'est une remarque clinique sur la névrose obsessionnelle, à savoir que c'est une religion privée. Mais c'est aussi une thèse sur le phénomène religieux, à savoir que la religion c'est une névrose obsessionnelle, si on la considère sous l'angle du cérémonial. C'est-à-dire qu'on y fait un certain nombre de choses qu'on ne comprend pas, dont le sens est en définitive opaque, mais qu'on y fait comme les autres et comme on a toujours fait, avec un surplomb de discours rationalisateur.

Mais la thèse implicite de ce texte, à savoir que la religion est une névrose obsessionnelle, comporte une psychanalyse de la religion, de celle au moins à laquelle Freud a cru avoir affaire, en 1907. Plus tard, une trentaine d'années plus tard, il dira qu'il vit, à Vienne, à l'abri, c'est-à-dire sous la protection de l'Église catholique, et que, d'ailleurs, il a toujours fait attention de ne pas provoquer excessivement cette puissance tutélaire. Il a dû constater ensuite — il en donne le témoignage —, que la plus belle fille du monde ne peut donner que ce qu'elle a : l'Église catholique dont il notait qu'après avoir pourchassé la liberté de pensée elle en était devenue le rempart, il a dû constater qu'elle ne pouvait pas lui donner plus que ça quand sont arrivées les hordes non pas originaires mais les hordes fort bien organisées, mises en marche par le discours hitlérien. Elle l'a forcé à se déporter et à aller se placer sous la protection anglaise. L'histoire de Freud nous donne l'exemple de cette trajectoire du fuyard, du fuyard attaché au discours scientifique, et qui arrive à subsister sous la protection au XXe siècle de l'Église catholique amendée, mais qui le conduit finalement à poser son sac, si je puis dire, dans la sphère des peuples qui parlent anglais. C'est de ça que l'histoire de Freud nous donne l'exemple : il finit à Londres, il finit là où on parle anglais.

Il n'a pas été le seul à suivre cette trajectoire. L'Europe ayant résolu dans l'ensemble, à la grosse, la question juive par l'extermination des juifs, il y a eu une sorte de tropisme qui a déporté ce que Lacan appelle quelque part « la race indestructible » — on se demande d'où ça lui vient —, eh bien, l'a poussé à se déporter en effet du côté de la sphère anglo-saxonne.

Freud psychanalyse la religion puisqu'il pose qu'elle a pour base le renoncement à la pulsion, à la satisfaction pulsionnelle. C'est-à-dire qu'il nous fournit, pour considérer ce qu'il en est de la religion, une formule qui est celle, traduite en lacanien, du renoncement à la jouissance. Parce que la *Triebbefriedigung,* c'est ce que Lacan, pour nous le faire comprendre, a traduit par « la jouissance ».

Lacan a validé ce diagnostic freudien, en particulier dans ce passage que j'ai déjà évoqué de « La science et la vérité » dans les *Écrits* page 872, qui se réfère à ce texte de Freud, où il nous dit que Freud a aperçu chez le sujet religieux « les mécanismes de la névrose obsessionnelle ». Il ajoute : « dans une fulgurance qu'il leur donne une portée dépassant toute critique traditionnelle ».

Ça, c'est du Lacan. C'est-à-dire qu'il faut regarder ça par dessus, par dessous et de tous les côtés, je vous fais confiance pour ça. Il y a une réserve qui se lit en filigrane. En effet, il y a une fulgurance là, un rapprochement fulgurant, un éclair, comme celui d'un mot d'esprit, et qui est irréfutable comme ce mot d'esprit, qui fait de la religion l'analogue de la névrose obsessionnelle, une névrose obsessionnelle en quelque sorte collectivisée, névrose obsessionnelle plus *Massenpsychologie,* on peut dire :

$$\frac{\textbf{religion}}{\textbf{NO}}$$

La névrose obsessionnelle et la religion qui la métaphorise.

Mais, en même temps, on peut se demander si Freud au moins ne pose pas de la question de savoir s'il ne faudrait pas considérer la chose à l'envers.

$$\frac{\textbf{religion}}{\textbf{NO}} \qquad \frac{\textbf{NO}}{\textbf{religion}}$$

Peut-être que c'est le nouveau rapport avec la jouissance qu'a introduit la religion qui fait que la civilisation fait sa place à la névrose, en particulier quand Freud écrit que la conscience de culpabilité et l'angoisse d'attente, celle d'un malheur comme « angoisse face au châtiment divin, ont été connus de

nous plutôt dans le domaine religieux que dans celui de la névrose ».

Ça peut se référer à l'ordre de la connaissance puisque c'est devenu d'abord patent par la religion avant de le devenir dans la clinique.

Mais on peut se demander aussi si ça n'est pas qu'il n'y a pas dans la religion le préalable à ce que nous ayons la clinique que nous avons ou que nous av*i*ons. Question qu'il est d'autant plus légitime de se poser que la clinique que nous avons n'est plus tout à fait la même que celle que Freud avait ordonnée et Lacan formalisée, et que le renoncement à la jouissance n'est plus tout à fait ce qu'il était.

Quand Lacan dit que le résultat de Freud dépasse tout ce que pourrait lui objecter une « critique traditionnelle », il réserve la place qu'une critique non traditionnelle pourrait y apporter d'objection.

Et on doit constater que, tout en validant la thèse freudienne, Lacan certainement y a apporté des correctifs qui n'ont pas cessé de rythmer son propre progrès dans son élaboration théorique et clinique.

Il serait de plus erroné de penser que Freud a réduit la religion au cérémonial — pas du tout. Il a relevé déjà en son temps le défi du religieux, de l'expérience religieuse. Et c'est pourquoi il faut mettre en parallèle, à l'article de 1907, son texte de 1928, texte extrêmement bref, et qui s'appelle « Une expérience religieuse » — *Ein religiöses Erlebnis*. Freud au moins explicitement donne sa place à l'expérience religieuse en tant que telle, et c'est une expérience dont il propose l'interprétation, une interprétation en terme œdipien.

Est-ce qu'on connaît ce texte ? Je suppose qu'on connaît le texte de 1907 — le texte 1928 est peut-être moins présent ?

Il est bref, mais enfin je peux au moins vous en donner le synopsis. Freud, en 1927, avait donné un entretien, une interview à un américain, il met « interview » entre guillemets. L'américain était germano-américain, donc il pouvait s'y retrouver. Et il s'est trouvé interrogé sur l'immortalité, sur la survivance de la personnalité après la mort. Et Freud, toujours vérace, c'est comme ça que nous le lisons, c'est pour ça que nous le lisons, répond : Jamais pensé à ça !

Alors, c'est lu aux Etats-Unis, cet entretien, et il reçoit le témoignage d'un médecin américain qui lui dit : « Cher confrère, j'ai eu une expérience à ce propos que je veux vous raconter. » C'est déjà en 1927. Ça permet de comprendre beaucoup de choses qui ont lieu aujourd'hui, certains rapports américains à la divinité, un rapport direct justement qui ne passe absolument pas par le cérémonial. Donc, étant étudiant, raconte ce médecin américain, et devant procéder à des dissections, voit arriver un cadavre dune vieille femme, comme il dit, « *sweet faced*, au visage extrêmement doux ». Alors, fulgurance, une pensée lui arrive, sur le mode de l'*Einfall* freudien, ça lui tombe, de l'association : « *There is no God*, il y a pas de Dieu ; s'il y avait un dieu, il n'aurait pas permis que cette chère vieille femme fût amenée à la dissection. »

Et il revient chez lui, l'américain, le jeune étudiant, et il se dit : Bon, c'est fini, je ne crois plus en Dieu, je ne vais plus à l'église. Et alors, au moment où il s'écarte de la communauté des croyants, voilà qu'une voix vient dans ce qu'il appelle son âme, lui dire : Minute papillon, « *I should consider the step I was about to take*. » Et alors il répond à sa propre voix : Bon, si on me prouve vraiment que Dieu est Dieu, et que la chrétienté est la vérité, que la Bible est la parole de Dieu, alors, d'accord, je l'accepterai. Et alors il dit : Dans les jours qui ont suivi, « *God made it clear to my soul that the Bible was His Word* » ; dans les jours qui ont suivi, il a trouvé l'attestation. Il parle de la véracité de la Bible, de l'enseignement chrétien par des preuves infaillibles. Et donc il demande à Freud de tenir compte de son expérience dont il témoigne, pour qu'il vienne à des meilleurs sentiments à ce sujet.

Alors, Freud — tout ça est assez bref —, Freud roule un peu des mécaniques en disant : Tout ça n'y fait rien du tout. Je dois considérer que ce genre d'expérience, là, vraiment ça ne m'inspire pas. Je reste ce que je suis : un juif infidèle. J'attends que quelque chose se manifeste à moi — rien du tout.

Mais à quoi est-ce que Freud s'accroche, à propos de cette expérience religieuse ? On peut vraiment appeler ça une *Erlebnis* parce que c'est justement une dimension qui est complètement différente de celle du cérémonial. Il n'y a pas de cérémonial. Il y a le témoignage de « ce que ça me fait » que donne un sujet. Et alors Freud s'accroche pour en faire quelque chose à ce qui lui est venu, au moment où il réfléchit à ça, où il en parle, au cours d'une discussion, qu'il parle de son « pieux collègue » comme il dit. Et il fait un lapsus, Freud ; il dit : sa mère, le corps de sa mère conduit à la dissection.

Et alors, ce qui est frappant ici, c'est que Freud — c'est un tout petit texte —, Freud prend au sérieux son propre lapsus. Et il dit : Mais oui, c'est ça ! Si cette vision de ce cadavre a eu cet effet sur ce sujet, c'est parce que, à lui aussi, ça a dû rappeler le mot de « mère ». Et si l'idée qui lui est venue alors a été de repousser la croyance, c'est que c'est son complexe d'Œdipe qui a été là réveillé et qui s'est manifesté comme doute au sujet de l'existence de Dieu le Père. Disons, ça a réveillé une haine à l'endroit du personnage paternel, qui l'a, comme d'une façon incompréhensible, à un moment, éloigné de la croyance qu'il professait. Et disons que c'est cette impulsion haineuse qui a été transportée dans la sphère de la religion, au point que là il évoque — c'est dans le texte — que cette impulsion prend « la forme d'une psychose hallucinatoire ».

Vous voyez que là le diagnostic freudien, concernant la religion, n'est pas du tout univoquement celui de névrose obsessionnelle, mais qu'à l'occasion il a aussi recours à la dimension de la psychose. Et on le retrouve dans d'autres textes freudiens aussi bien.

Et après ce moment de rébellion, le voilà qui conformément au complexe d'Œdipe se soumet et accepte sans faire une histoire une obéissance, la soumission complète à la volonté de Dieu le Père.

J'évoque ceci pour marquer que le point de vue de Freud ne s'est pas seulement arrêté au cérémonial extérieur, mais qu'il s'est proposé d'analyser aussi bien l'expérience religieuse la plus individuelle et même la plus fugace qu'on puisse imaginer.

Au moins pour Freud, que ce soit par le biais du cérémonial ou de l'expérience, la religion est susceptible d'être psychanalysée. Et donc à la place de la virgule, on pourrait placer le « avec » qu'emploie Lacan, « la religion *avec* la psychanalyse », c'est-à-dire se servir de la psychanalyse comme un instrument qui dévoilerait ce qui resterait voilé dans la religion.

Et c'est au point que Freud avait l'idée que ce dévoilement auquel là il procède par le biais du complexe d'Œdipe, d'une façon qui est évidemment — comme il le dit quelque part, un autre propos : c'est comme une danseuse qui fait des pointes. Il le dit à propos de ce qu'il dit de la religion. Là, il fait une pointe. Quelle preuve a-t-il de ce qu'il avance ? — sinon son propre lapsus qu'il impute à l'autre.

Mais Freud avait l'idée que le dévoilement psychanalytique des fondements de la religion finirait par avoir raison de la religion, et qu'il pourrait la réduire à ce qu'il a appelé une illusion. C'est le mot allemand : *Illusion*.

Lacan, certainement plus sceptique sur les effets de l'incidence de l'analyse, a toujours eu l'idée que la psychanalyse ne devait pas reculer devant la religion, devant le champ de l'expérience religieuse, à savoir qu'il y a lieu d'authentifier l'expérience religieuse comme expérience subjective.

C'est ce qu'il a proposé en particulier à propos des mystiques, parce que là l'expérience apparaît en effet privatisée au niveau du sujet. Et que, à condition

de l'authentifier, on peut la soumettre à un examen scientifique, c'est-à-dire l'analyser à partir du sujet de la science, l'analyser à partir de S barré, et de ce que comporte cette écriture — j'y reviendrai —, mais sans reconnaître à cette expérience une subsistance scientifique en tant que telle, c'est-à-dire sans la faire entrer dans le champ de la science.

Et là, en effet, c'est la corde raide. Entre refuser cette expérience comme une illusion ou la valider dans sa vérité, Lacan propose autre chose : l'examiner sans authentifier sa vérité, et sur le fond de ce qui s'oppose à ce qu'on peut appeler l'optimisme scientiste freudien, sur le fond d'un pessimisme radical. C'est-à-dire que Lacan n'a pas du tout eu l'idée que la psychanalyse ni la science pourraient venir à bout de la religion.

D'ailleurs, je me demande si ce n'est pas ça qui m'a fait contourner le thème « La religion, la psychanalyse », si ça n'est pas la prophétie de Lacan, qui était celle du triomphe de la religion, le triomphe de la « vraie religion » dans la mesure où il disait « il n'y en a qu'une seule de vraie », prophétie proférée à Rome, en 1974, et qui concernait évidemment quoi ? — la religion chrétienne qu'il évoque, la religion catholique qui se prévaut en tant que telle de la vérité. Parce que toutes les religions ne se prévalent pas de la vérité. Faisons attention précisément à ce que le judaïsme ne se prévaut pas de la vérité : il se prévaut de la Loi, c'est-à-dire de ce qui a été commandé ; et donc s'établit sur l'obéissance et non pas sur la vérité.

Au nom de quoi il venait à Lacan, en 1974, de prophétiser le triomphe de la religion ? — au nom de ce qu'il percevait de la puissance de la religion, de ses ressources, de ses ressources de discours, et en particulier de ce dont elles disposent pour tamponner les conséquences de la science.

J'ai retrouvé ce passage d'une interview qu'il a donnée à l'époque, qui a été publiée, je la nettoie un peu pour la publier. « Ils y ont mis le temps », dit-il — là, on ne trouve pas l'antécédent du relatif dans le texte, c'est « ils », c'est tout ceux qui s'activent dans ce champ, qu'il voyait « grouiller » — c'est son verbe —, il les voyait aussi bien dans sa propre École bien sûr, et puis partout, être à l'œuvre pour contrôler ce qui a lieu dans l'effectivité du développement de la civilisation.

« Ils y ont mis le temps, dit-il, mais ils ont tout d'un coup compris qu'elle était leur chance avec la science. Il va falloir qu'à tous les bouleversements de la science, ils donnent un sens. Et ça, pour le sens, ils en connaissent un bout. »

Au fond, sa prophétie s'appuie, en effet, de ce que la religion est susceptible de prendre en charge ce qui répond au réel, à savoir : le sens, et même capable d'en réinventer, du sens. Ça vaut pour la religion et, comme dit Lacan, ça vaut aussi bien — il n'hésite pas à se contredire, sinon où irait-on —, mais aussi bien pour tout un tas de fausses religions.

En effet, on nous vend ça sous les espèces du «retour du religieux » ou du « retour du spirituel », mais on peut dire que ça obéit au programme lacanien : au fur et à mesure que ça dysfonctionne, on voit le renfort arriver des disciplines du sens, ce qui oblige à faire ce pas de coté, de remarquer que Freud en tout cas s'est occupé de façon privilégiée des religions monothéistes, et même — sous réserve d'examen —, il a laissé de côté l'islam pour se concentrer sur le judéo-chrétien.

Et ça a conduit d'ailleurs Lacan de mettre en question le concept même de religion. On n'a qu'à imaginer ce qu'il aurait dit du religieux, « cette nuit où tous les chats sont noirs ». Promouvoir la catégorie du religieux, c'est confondre ce qui est de l'ordre de la religion et ce qui est de l'ordre de la sagesse.

Et, au moins pour Freud, il y a une différence qui est patente dans le traitement de la jouissance. C'est que les religions freudiennes, celles dont Freud s'est occupé, elles se caractérisent par faire objection à la jouissance, obliger à y renoncer, tandis que les sagesses manient la

jouissance, la tempèrent et l'ordonnent.

Est-ce qu'on est encore si sensible à ça aujourd'hui ? alors que c'est peut-être une différence qui tend à s'obscurcir. Ce qui ne veut pas dire qu'elle n'existe pas. Mais on doit remarquer que la religion, la croyance, est aujourd'hui considérée en elle-même comme une thérapie, c'est-à-dire qu'elle est moins considérée comme valant par la vérité qu'elle répercuterait que validée par ses effets de bien-être.

Alors on voit ça partout, mais je peux citer ce qui m'a sauté aux yeux. Vous avez peut-être lu un article publié à Montréal — Oh, je ne lis pas la presse de Montréal, je l'ai connu à travers *Courrier International*, comme peut-être un certain nombre d'entre vous — qui témoigne d'études américaines, plus de 1200 — il faut des fonds pour ça, il faut qu'il y ait un pouvoir quelque part qui finance, des intérêts —, plus de 1200 études portant sur le thème « Santé et spiritualité », et qui constate à quel point « la religion, ou même la simple croyance en une puissance supérieure ». favorise la santé. Et on a des chiffres, après 1200 études. « Avoir la foi et pratiquer sa religion prolongerait de 29 % l'espérance de vie. » On a, en effet, là une forme extrême, de pointe extrême, mais qui traduit en effet la thérapisation de la religion. Avec le corollaire — attention athées et agnostiques ! — : « Ne croire en rien semble prédire une mortalité précoce » ! 1200 études à l'appui !

Autrement dit, il y a là une tendance, un courant, qui semble, concernant la religion, poser que finalement la vérité, si elle vient, vient de surcroît, mais que ce qui la fonde, ce qui fonde son intérêt, c'est ses effets de bien-être, c'est-à-dire l'inverse de ce qu'il en était du côté de la psychanalyse quand Lacan la présentait comme une expérience de vérité où la guérison venait de surcroît.

Et c'est par là, c'est par le canal de la thérapie qu'il se dessinerait ce qui pourrait faire homogène religion et psychanalyse.

Quant à la vérité, elle serait là sur le même plan, à savoir : faut y croire. C'est-à-dire psychanalyse et religion ne se soutiendraient que de la croyance du fait que l'une et l'autre tombent hors du champ de la science à proprement parler.

Et ça suppose que soit établie dans les esprits la différence entre croire et savoir. C'est une configuration, il faut dire, qui est sous la dépendance de ce qui a été posé par Kant, la différence de foi et savoir. Comme il a pu dire : « J'ai limité le savoir pour laisser sa place à la foi. » Et on peut dire que cette configuration, tant qu'on considère qu'elle est valide, rapproche la religion et la psychanalyse.

Ce que Kant avait fait à cette date, c'était de traduire l'incidence de la science sur la religion, à savoir reconnaître à la vérité de la religion un statut autre que celui du démontrable.

On a d'ailleurs tenté naguère de donner à cette différence un statut logique. C'est ce qu'a tenté par exemple Hintikka dans son ouvrage qui à l'époque — il doit dater de 1962 — qui à l'époque avait fait grand bruit, que Lacan avait évoqué, *Believe and Knowledge, Croyance et savoir*. Et, à ce propos, Lacan avait fait remarquer que la différence ne lui paraissait pas absolument indiscutable puisque quand on croit à quelque chose il n'est pas évident qu'on fait la différence avec le savoir.

En tout cas, le religieux, aujourd'hui, exploite tout ce qui se place au-delà des limites de ce qui peut se démontrer. On peut dire que le religieux, avec son flou, son brouillard, exploite tout ce qui se manifeste comme ce que nous appelons grand S de A barré.

Le religieux, c'est le sens que l'on se propose de donner à la faille du savoir. Et d'ailleurs, les premiers à s'être proposé de philosopher sur le théorème de Gödel et ses limitations ne sont pas venus de n'importe où. D'ailleurs, moi, j'ai épelé certaines données de ce théorème par la thèse de M. Ladrière, enseignant à l'université de Louvain. Il a fallu que j'arrive à la conclusion pour comprendre que son examen minutieux des données du théorème de Gödel

avait pour but de fonder l'ouverture du savoir qui permettait d'y inscrire précisément le religieux.

J'ai eu l'occasion, d'ailleurs, de parler du thème devant M. Ladrière lui-même jadis. Je me suis gardé de faire la remarque que je lui fais maintenant, à savoir que c'était aux fins de servir le triomphe de la religion. Et que le triomphe de la religion exploite précisément ceci : la science doit confesser que l'Autre de la science n'existe pas. La science doit confesser l'arbitraire de son fondement ou de ses fondements, confesser sa dépendance à l'endroit de l'axiome. Et que c'est là que la religion a abandonné la posture adversariale à l'endroit de la science, pour se loger dans cette lacune auto-confessée.

Mais il faut dire qu'il y a, de toute façon et depuis toujours, une démonstration de Dieu, imparable, comme Dieu de la vérité, Dieu de la langue, une démonstration de Dieu comme Autre présupposé et fondé à partir de la simple connexion du signifiant au signifiant. C'est-à-dire qu'il y a un Dieu inéliminable qui est ce que Lacan a baptisé le sujet supposé savoir.

Et le Dieu en tant que sujet supposé savoir, en effet, fait l'objet d'une foi qui n'est que la foi que nous faisons au langage. Et c'est ce qui justifie que Lacan ait pu dire que Dieu est dire. Le « Dieu-dire », c'est en effet ce Dieu inéliminable qui est, au fond, le ressort même de l'argumentation de saint Anselme dans son auguste argument, à savoir que celui qui nie Dieu est un insensé parce qu'il ne sait pas ce que les mots veulent dire.

De là, on aperçoit — et c'est ce qui aussi nous intéresse — ce qui est religieux dans la psychanalyse.

Ce qui est religieux dans la psychanalyse, c'est ce qui tient à la foi faite au langage, à ce qui est le truchement de la psychanalyse, à la parole qui lui sert d'instrument, de véhicule et de médiation. Ce qui est religieux dans la psychanalyse, c'est le Dieu du signifiant, c'est ce Dieu de « l'Instance de la lettre » qu'il appelle l'Autre comme lieu de la parole. C'est une instance qui est au-delà de la symétrie de l'un et de l'autre, et qui exige de distinguer les dimensions de l'imaginaire et du symbolique.

Ce Dieu, Lacan l'a appelé l'Autre, en effet, avec un grand A, c'est le Dieu fondé dans le fait de la parole, le *factum* de la parole, et c'est celui dont Lacan a pu dire dans son Séminaire *Encore*, que cet Autre comme lieu de la parole était une façon « sinon de laïciser Dieu, du moins de l'exorciser ». C'est-à-dire qu'il a procédé à la logification de Dieu, du signifiant Dieu.

Certes, ça n'est qu'une face de Dieu, cette face logique. Et, au fond, c'est ce qu'il advient de Dieu quand on l'aborde, il faut dire, par la psychanalyse : c'est qu'il se décompose, c'est qu'il est soumis à une décomposition spectrale.

C'est le cas chez Freud. Quand il examine le Dieu de la Bible, il ne peut pas faire autrement que de le dédoubler. Le Dieu même du Pentateuque, il faut qu'il montre qu'il est le résultat d'une condensation. Il le dédouble.

Eh bien, c'est aussi ce qui se rencontre chez Lacan. C'est que, d'un côté, il y a le Dieu du signifiant, mais c'est en quelque sorte la face scientifique de Dieu, si je puis dire, linguistico-scientifique.

Il y a une autre face de Dieu, et qui, elle, est accrochée à la jouissance. Et c'est le Dieu de l'objet petit *a,* si je puis dire.

Et donc chez Lacan aussi — ce qui nous fait apercevoir que ce qu'on appelle « Dieu », c'est une condensation entre le Dieu du signifiant et le Dieu de l'objet *a*.

Le renoncement à la pulsion est pour Freud la clef de l'instauration de la religion. C'est-à-dire que pour Freud, le fondement de Dieu — en effet, il laisse de côté le signifiant —, le fondement de Dieu, c'est la jouissance, mais c'est la jouissance en tant que renoncée, c'est-à-dire en tant que niée. Et c'est là qu'il fait intervenir une instance, l'instance de l'interdit, et la fonction qui la supporte comme le surmoi.

Au fond, ce qu'on aperçoit dans la

ligne de Lacan, c'est que l'interdit n'est qu'un semblant, c'est que l'interdit, dont Freud faisait le ressort de la religion, n'est qu'une projection. Et la donnée, ça n'est pas une jouissance qui aurait à être interdite ; la donnée, c'est le non-rapport sexuel. Et l'interdit n'est que la rationalisation de cette donnée initiale.

Pour Lacan — c'est ce que j'essaierai de marquer la fois prochaine, de donner cet aperçu sur ce que nous avons déjà parcouru bien sûr —, pour Lacan, Dieu n'est pas le nom de l'interdit : Dieu surgit du non-rapport sexuel.

Lacan ne dit pas ce que dit Freud. Pour Freud, Dieu procède de la jouissance interdite, alors que pour Lacan l'interdit se projette sur le non-rapport sexuel.

Sans doute, ce qui inscrit Lacan dans la ligne de Freud, c'est bien qu'il cherche la généalogie de Dieu à partir de la jouissance. Mais pour Freud, c'est une jouissance interdite, alors que pour Lacan c'est la jouissance supplémentaire ; que pour Freud, il se profère spécialement à travers la religion un « Tu n'as pas droit à la jouissance », alors que Lacan nous esquisse comme une naissance naturelle de Dieu à partir de la jouissance féminine, une jouissance qui excède toute mesure et qui comme telle introduit l'infini. De telle sorte que l'interdit mis en valeur par Freud — et, avec l'interdit, il y a beaucoup de choses : il y a le surmoi, il y a toute une conception de l'appareil psychique —, cet interdit apparaît comme inutile, comme un ajout.

Sans doute, du temps de Freud, le concept, la position de l'interdit avait un écho pour tous ses contemporains. Mais ce que Lacan permet de comprendre, d'apercevoir au moins, c'est que la permission de jouir ne change rien à ce qui est la structure de la jouissance.

Et sans doute aujourd'hui, nous sommes plutôt aux prises avec l'absence de l'interdit. En tout cas, tout le monde en témoigne. Mais l'absence de l'interdit ne change rien à ce qui s'inscrit de la structure de la jouissance, qui comporte en elle-même une béance.

Et, au fond, c'est la démonstration de Lacan, c'est que la barrière que Freud s'est évertuée à montrer,

$$\frac{\textbf{barrière}}{\textbf{béance}}$$

qu'il a mise en scène, cette barrière n'est que le semblant, la projection qui habille une béance. Et que, aujourd'hui, le théâtre de cette barrière soit éventée, remplacée par des incitations, des stimulations, des permissions, ne change rien à ce qui fait, là, béance.

Bon, je poursuivrai la semaine prochaine. Je pourrai éclaircir ce que je n'ai là fait seulement qu'effleurer.

Applaudissements.

Fin du *Cours XVI* de Jacques-Alain Miller du 14 mai 2003

Orientation lacanienne III, 5.

UN EFFORT DE POÉSIE

Jacques-Alain Miller

Dix-septième séance du *Cours*

(mercredi 21 mai 2003)

XVII

Si j'ai glissé la dernière fois une virgule entre religion et psychanalyse, c'est que la virgule est bonne fille. La virgule est un opérateur modeste qui juxtapose, qui n'oppose pas. C'est pourquoi elle ne convient pas mal à un moment où au moins dans ce qu'on peut appeler la civilisation qui est la nôtre — je dis « civilisation » parce que c'est un mot freudien, au moins de traduction, et Freud croyait sans doute en son temps pouvoir parler pour toutes les civilisations, alors que nous sommes rappelés constamment dans notre actualité au fait qu'il y en a plusieurs qui ne sont pas soumises au même régime —, mais au moins dans la nôtre, celle que nous croyons pouvoir décorer du terme de « modernité », et par là étalonner les autres qui seraient à la traîne, donc, au moins dans la nôtre, nous sommes à un moment où, semble-t-il, l'interdiction le cède à la permission.

Cela n'est pas sans conséquences pour ce qui concerne la psychanalyse ; ce qui fait qu'en nous promenant du côté de la religion, c'est bien une question qui concerne la psychanalyse que nous examinons, et, pourquoi pas, celle que jadis a fait retentir le nommé Nietzsche, à savoir : « en quoi nous sommes encore pieux » dans la psychanalyse ?

Ce n'est pas qu'il n'y ait plus d'interdits — ce serait vraiment trop dire, ce serait tout à fait inexact. Mais, aujourd'hui, ce sont les interdits qui sont en difficulté, ce sont eux qui sont en question, ce sont les interdits qui sont sommés de se justifier, tandis qu'en regard il semble que le *« Fais ce qu'il te plaira »* a pour lui comme l'évidence du sens commun, d'un nouveau sens commun. Sans doute, ce *« Fais ce qu'il te plaira »* a des limites. On lui les met, bien entendu. Mais il n'empêche que c'est lui qui mène la danse, c'est lui qui donne la norme, par rapport à quoi il faut justifier, donner des bonnes raisons pour ce qui vient en infraction à cette nouvelle norme, des infractions, des exceptions qu'on se trouve à déplorer.

Alors, on peut renvoyer tout ça, on peut disqualifier le phénomène culturel, en disant qu'il relève de l'imaginaire. Mais encore faut-il remarquer que cet imaginaire a changé. Il a changé au point qu'on pourrait se permettre quelques imaginations.

Je peux confesser, c'est le cas de le dire, celle qui m'est venue, une imagination qui, bien entendu, est tout à fait à l'opposé des imaginations qui venaient à Freud et dont il nous a fait la confidence, l'imagination, qui ne manque pas de séduction : faire de la psychanalyse une religion.

Pourquoi pas, après tout ? C'est peut-être de ce côté-là qu'elle aurait de l'avenir, alors que, on le sent, la psychanalyse est à renouveler, sauf à ce qu'elle se réduise au statut qu'on lui propose : d'être une psychothérapie parmi les autres.

On ne peut pas ne pas avoir éprouvé, et déjà du temps de Lacan, précurseur, qu'elle avait à se renouveler parce qu'elle est née dans le cadre, à l'époque, des sociétés « interdictives », et qu'elle a aujourd'hui à s'exercer dans ce qu'on appelle des sociétés « permissives », c'est-à-dire sans Absolu.

Ce sont tout à fait simplement des sociétés libérales, celles que l'on peut définir ordinairement comme faisant le départ entre l'État, ses contraintes, et puis le reste qu'on appelle, faute de

mieux, la société civile. Et c'est un fait que là où cette partition d'essence libérale n'est pas faite, il ne s'ouvre pas à la psychanalyse de champ d'exercice. Une société libérale, c'est une société qui vous fait libéralité de vos croyances, et où la croyance vaut respect.

Alors, on peut se demander : pourquoi ne pas en remettre de ce côté-là ? Prenez par exemple le signifiant de « l'École », que Lacan est allé chercher, a introduit dans sa postérité — pour autant qu'il en ait une — en 1964, et qu'il a emprunté au registre du savoir. C'était en un temps où la science, et même l'appareil supposé l'inculquer sous le nom d'université, en un temps où la science avait encore un prestige qu'elle a depuis perdu.

Alors, comment, aujourd'hui, l'idée ne viendrait-elle pas de puiser dans le registre de la foi ? puisqu'en plus, au point où en sont les choses, la psychanalyse semble faire l'objet, pour ceux qui s'y adonnent, d'un acte de foi.

Alors, pourquoi ne pas aller jusqu'à parler de… — peut-être qu'on y viendra — de *l'Église de la Cause freudienne* ? N'ayons peur de rien. Demandons-nous si ce serait de nature à assurer l'avenir de la psychanalyse. Posons-nous la question avant de nous trouver peut-être réduits à subsister sous ce chapeau-là.

C'est une imagination, mais tout ce qu'on peut en dire, le plus simple, c'est que ça n'est pas impossible. Déjà on mobilise volontiers, pour parler de la psychanalyse, le vocabulaire de la secte. Si les psychanalystes arrivaient à s'assumer comme sectaires, il n'y aurait qu'un pas à faire pour prétendre à l'Église.

Il faudrait sans doute encore assumer l'acte de foi qui est au principe de l'acte analytique, et que Lacan a pensé laïciser en parlant de sujet supposé savoir. Mais, au point où en sont les choses, rien n'empêche que le sujet supposé savoir à son tour soit « religiosé » si je puis dire. On est aujourd'hui capable de « religioser » bien des choses. On ne voit pas facilement ce qui rebuterait à être ainsi viré au compte de la religion floue, c'est-à-dire au compte du « spirituel ».

La psychanalyse qui est arrivée gaillarde au monde par l'office de Freud, comme ennemie de la religion, comme surgeon de la science ayant à l'horizon la dissolution de la religion, Freud le dit en toutes lettres, avec la confiance que lui inspirait son scientisme, après tout, il n'y a pas si longtemps.

Le moins qu'on puise dire, c'est que la religion s'est trouvée gaillardement mithridatisée contre la psychanalyse. Et ni la science ni la psychanalyse ne sont plus en mesure aujourd'hui de pousser aucune pointe qui serait léthale, mortelle, à l'endroit de la religion.

Donc, qu'est-ce que ça donnerait, après tout, d'assumer le caractère de rituel de la séance analytique, de le développer à ce titre ? Ça nous vaudrait le respect universel. Et puis : etc. Il n'y a peut-être pas un terme mis en jeu dans la psychanalyse, pas une pratique où la considérer qu'on ne puisse ainsi déplacer dans un autre ordre qui, lui, serait respectable et pourrait être la seule issue pour échapper au classement au titre de thérapie.

C'est là que ça coince, pour ce qui est de la psychanalyse. On la coince entre thérapie et religion. Si elle fuit l'une, la thérapie, pourquoi est-ce qu'on ne serait pas tout prêt de l'accueillir dans un registre qui bien entendu est au-delà, ô combien, la pratique, la ressource de l'au-delà y compris d'un au-delà de la thérapeutique.

C'est pourquoi il faut s'attarder, comme je le pointais la dernière fois, sur la fonction de l'interdit, et de ce qui nous reste après l'interdit.

Freud en a la notion, et on peut dire, sans tomber dans un sociologisme vulgaire, qu'il l'a reçue de la société de son temps. C'est ce que de façon humoristique Lacan impliquait quand il faisait dépendre la découverte freudienne de la reine Victoria, c'est-à-dire d'une femme, mais reine, reine en fonction légale, reine intronisée. Il mettait la psychanalyse sous l'égide d'une femme disposant des attributs de

la souveraineté.

Et cet interdit qui était à l'époque, pourquoi pas, dans l'imaginaire social, actif, prégnant, il l'a transposé dans la psychanalyse.

Lacan en a dégagé la logique dans son Séminaire de *l'Éthique de la psychanalyse*, en posant que l'objet du désir est, par excellence, ou de son statut même, l'objet interdit. Pour le dire en tout simplicité : « Je désire ce qui m'est interdit. » Si l'on pose que la loi est ce qui définit l'interdit et que l'interdit conditionne le désir, alors il y a une prévalence de la loi sur le désir.

Lacan, en effet, a fait levier de ce terme de « loi » au commencement de son enseignement là où il essayait de s'y retrouver dans Freud. Il essayait de mettre en ordre ce qui chez Freud pouvait dérouter par des contradictions, paraître anecdotes, hypothèses risquées. C'est là-dedans que Lacan s'est avancé, et il a brandi, pour mettre de l'ordre, le concept de la loi.

Et déjà rien que ça, de le mettre en valeur, lui a valu la sympathie, il faut dire, des religieux dont il a bénéficié tout un temps. C'est dire l'équivoque.

Le premier enseignement de Lacan est bien fait pour démentir l'illusion selon laquelle la loi porterait contre le désir. Comme vous le savez, il a allégué la définition du péché par saint Paul, comme on peut le lire dans son Séminaire de *l'Éthique*, pour révéler la vérité de cette illusion, à savoir que la loi crée le désir, et aussi que la loi est là pour qu'il y ait désir, que la loi qui interdit le désir est par là même celle qui le supporte, qui le soutient. D'où l'équivalence qu'il a posée implicitement entre la loi et le désir, la réciprocité des deux. Il a dit : « le nœud de la loi et du désir ».

D'où le désarroi quant au désir dans la psychanalyse, quand il semble que la loi n'est plus à sa place, qu'elle ne fait plus office de support du désir, et d'où la tentation, qu'on peut repérer chez des analystes, même et surtout peut-être de filiation lacanienne, quand ils se risquent à intervenir sur les problèmes de société, de prôner le rétablissement de la loi pour le bien du désir. En tout cas, quand ils sont plus réservés, de déplorer qu'elle ne se soutienne pas, cette loi, avec la force, l'impérativité qu'on lui a connue. Et donc témoignant d'une nostalgie.

Ah ! On pourrait peut-être dire que les psychanalystes, même ceux qui font les dessalés, conservent par devers eux, en secret, une révérence, une piété, à l'endroit de la loi d'antan. On pourrait dire : ce sont des marranes, selon un terme qui a été un peu galvaudé pour stigmatiser ceux qui ne peuvent pas confesser en public le Dieu véritable auquel ils sacrifient. Ce serait bien normal que les psychanalystes soient des marranes. Ils ont été élevés, ils s'élèvent encore, dans une doctrine dont ils ne retrouvent pas aujourd'hui toutes les coordonnées.

L'interdit, le rayonnement de l'interdit, relève d'une époque qui n'est plus la nôtre, une époque où c'était une donnée immédiate, et elle n'est pas si lointaine. Nous sommes un certain nombre à l'avoir connue. C'était, par exemple, l'époque où il y avait encore une censure. On en a des petits restes, ici ou là : on met ça sous cellophane, aujourd'hui. C'est dire comme on est incertain de son droit.

Il y a une époque où si on avait l'idée de lire *l'Histoire de Juliette,* il fallait aller demander ça dans certaines librairies. On vous faisait passer dans l'arrière-salle, et on vous donnait le produit, cette fois-ci sous le papier brun, sans vous faire de facture, tellement c'était senti comme explosif.

Je parle des années 60, du siècle dernier. Vous rigolez, mais je porte un témoignage personnel. Je m'étais même associé avec un camarade pour faire l'emplette de ces livres qui d'être interdits étaient d'autant plus chers pour l'étudiant de philosophie. On se demande ce qu'il allait chercher là.

Là, en effet, encore au début des années 60, on avait la notion, si je puis dire « vécue », de ce que pouvait être l'interdit, ce que les générations plus récentes qui trouvent ça, qui trouveront ça dans la *Bibliothèque de la Pléiade,* sont bien incapables d'avoir le sens.

Au moment où Lacan produisait son

Éthique de la psychanalyse, c'était cette époque-là.

On peut se référer, si on veut avoir le parfum de l'époque, on peut se référer à un livre contemporain qui a sans doute été l'ultime ouvrage, je crois, publié de Georges Bataille, *Les larmes d'Eros*, qui a été censuré aussi. Il était mort, il n'a pas connu cette défaveur ou cette joie. *Les larmes d'Eros* associait scandaleusement douleur et jouissance.

Les dernières paroles sur Eros — on parlait comme ça à l'époque, Lacan lui-même l'évoque, Eros le « dieu noir » _, les dernières paroles de Georges Bataille, c'est pour dire : Eros, c'est un dieu tragique. Il y a une tragédie propre à Eros.

Et au nom de quoi ? Quel est son argument, pour se faire comprendre ? Eh bien, il formule brièvement, tout ce livre est aphoristique, c'est vraiment où lui-même est atteint dans ses facultés, pantelantes telles qu'on nous le décrit, qu'il a recours à ce qui peut se comprendre, et ce qui peut se comprendre de soi c'est que, dit-il, c'est une citation : « L'activité sexuelle tombe sous le coup d'un interdit. »

Voilà une phrase qui évidemment n'a plus du tout aujourd'hui le caractère d'évidence avec lequel cette proposition est avancée à l'époque. C'était un temps où il y avait une connexion immédiate entre activité sexuelle et interdit. On trouve même, marquée d'un point d'exclamation, la phrase : « Il est interdit de faire l'amour ! » On se demande de quand ça date : 1961 ! Et l'idée qu'en effet on le fait tout de même, mais dans le confinement du secret.

Voilà ce qu'on ne peut pas lire sans un extraordinaire sentiment de dépaysement à l'époque de ce que nous avons évoqué ici, et qui restera dans la mémoire sous le nom de *Loft Story*, et des dérivés de cette pratique où, au contraire, cette activité de faire l'amour est attendue par toutes les autorités en place dans la télévision afin de faire monter l'Audimat, comme on dit, «l'Audimateur », si je puis dire. Et donc, il y a quelque chose de l'acte qui est passé au public.

L'époque de Georges Bataille, c'était l'époque où on pouvait dire qu'il faut l'interdit pour donner une valeur à ce que frappe cet interdit. L'interdit est la condition du sens. L'interdit est là précisément pour qu'on passe outre, c'est-à-dire qu'on le transgresse. L'interdit autorise, crée la transgression. C'est le terme qui est mis éminemment en valeur dans cette *Éthique de la psychanalyse*. Et quel que soit le soin que nous avons pu prendre jadis de le relativiser, la notion de cette transgression est encore là qui nous oriente, dans nombre de nos activités, y compris dans l'acte analytique.

Pour Georges Bataille encore, l'interdit, on peut dire qu'il valait essentiellement par la transgression qui avait pour lui — il le confesse — une valeur d'*envoûtement*. C'est là qu'il voyait le propre de ce qu'il appelait — il ne le mettait pas en valeur comme la jouissance —, mais qu'il appelait l'érotisme, et dont il faisait déjà le contraire de l'utile, définition qui dans sa simplicité gardera sans doute sa prégnance pour Lacan qui nous la présentera de nouveau à l'ouverture de son Séminaire *Encore,* quand il définit précisément la jouissance comme ce qui échappe à la règle de l'utile.

Pour Bataille, pour qu'il y ait érotisme, il faut qu'il y ait la loi. De son temps, ça supposait que la religion soit en place. Je le cite : « L'interdit éclaire ce qu'il interdit d'une lueur religieuse. »

Appuyons-nous là-dessus pour saisir en quoi on pouvait dire que le désir dépend du discours de la religion en tant que ce discours est celui qui pose des actes interdits, des actes coupables. La religion, pour lui, par excellence prend en charge le sentiment de culpabilité. Elle le nourrit, elle le met en scène ce sentiment, elle vous en donne l'occasion, elle vous le fournit. Voilà ce qu'a été l'interdit créateur de valeur. Et on pouvait encore alors rendre hommage au christianisme comme à ce discours qui a porté l'interdit à l'incandescence — ce qu'il appelait : la valeur *brûlante*.

Eh bien, depuis lors, on doit

constater qu'il y a quelque chose de cet incendie qui a été éteint, et qu'on parle d'interdit dans les termes de la restitution. Ceux qui jouent l'interdit ou qui prônent l'interdit jouent en contre. Ça a eu lieu entre cette date et aujourd'hui. C'est un processus qui s'est déroulé pendant que nous suivions Lacan, puisque nous avons continué de le suivre dans son enseignement après même sa disparition.

Lacan, on peut dire qu'il a fait la théorie analytique de l'interdit sous la forme de la métaphore paternelle, qu'il en a donné le condensé, en prenant le parti de croire au complexe d'Œdipe. Il a pu dire plus tard : « Je n'ai jamais parlé du complexe d'Œdipe que sous la forme de la métaphore paternelle », pour s'excuser. Mais la métaphore paternelle, c'est la formalisation du complexe d'Œdipe, et c'est la proposition selon laquelle le père est le support de l'interdit, et en particulier en ce qu'il interdit la jouissance de la mère.

On a pris ça comme le pivot de ce que Lacan enseignait, alors que c'était un écho de Freud, l'écho de ceci que : la vérité de la religion, c'est le père. C'est bien ce qui aussi est en question aujourd'hui : le père est-il vraiment la vérité de la religion ?

Lacan a formalisé l'interdit, et c'est précisément cette formalisation qui lui a permis de mettre en question le caractère final de l'interdit. Il faut dire que du seul fait de formaliser, il s'est trouvé en effet mettre en question le complexe d'Œdipe. C'est déjà ce que vous trouvez dans les *Écrits* page 813. Cette phrase a déjà la valeur d'un présage pour nous : « L'Œdipe, dit-il, ne saurait tenir indéfiniment l'affiche dans des formes de société où se perd de plus en plus le sens de la tragédie. »

On peut dire que ces temps sont accomplis, que l'Eros tragique de Bataille a désormais d'une façon massive cédé la place, si je puis dire, à l'Eros thérapeutique.

Ce moment de la civilisation où certains déplorent la disparition des oracles, c'est ce moment de la civilisation précisément où le sens de la tragédie s'est perdu.

Perte n'implique pas nostalgie. C'est, au contraire, l'occasion d'apercevoir que, comme Lacan l'a aperçu, c'est là-dessus qu'il nous dirige : l'interdit n'est qu'un sens qui est donné à la jouissance, à ce qui de la jouissance ne parvient pas à son accomplissement.

Ce qui a orienté Lacan à travers différentes versions, c'est de démontrer que la jouissance comme telle n'autorise pas son accomplissement. D'où ce grignotage, auquel il procède dans son enseignement, de ce qu'il avait lui-même élevé par sa rhétorique : la barrière de la loi.

Déjà dans la « Subversion du sujet et dialectique du désir » qui suit le péan qu'il entonnait à la transgression, déjà il se désiste de la vision tragique de la jouissance, quand il impute l'interdit de la jouissance au fait de la parole, quand il formule, comme je l'ai jadis souligné, que « la jouissance est interdite à qui parle comme tel », et que déjà il abandonne l'idole de la loi. Il ne la fait plus responsable. « Ce n'est pas la loi, dit-il, qui barre l'accès du sujet à la jouissance. » Il y a une barrière *presque* naturelle à la jouissance.

Il substitue à la barrière de l'interdit, la barrière du plaisir comme répondant à un principe qui veut l'équilibre, et qui réserve la jouissance à des moments d'infraction. C'est ce qu'on a pu en un second temps prendre comme la théorie de Lacan, sa théorie de la barrière selon laquelle le plaisir limite la jouissance. Cette théorie prend le plaisir comme une régulation qui porte le nom d'homéostase.

C'est là pour Lacan se soustraire au pathos de Bataille. C'est dire que ce n'est pas l'interdit qui constitue l'objet du désir, c'est le plaisir conçu comme une règle. Cest installer à la place de l'interdit la règle. C'est confronter, à l'infini de la jouissance, la mesure du plaisir. Ça suppose en effet une notion qui associe la jouissance et l'infini, et qui confronte cet appel avec ce que le plaisir confine dans l'équilibre du bien-être.

D'où, aussi, la modulation qui est apportée au thème pathétique du

sacrifice. Le sacrifice lacanien, ce sacrifice qu'il fait porter, conformément aux indications de Freud, sur cet objet privilégié qu'est l'objet phallique, le sacrifice lacanien formalisé, c'est le rapport de l'infini de la jouissance à la finitude du plaisir.

Le forçage qui ramène l'infini de la jouissance à la finitude du plaisir comporte la séparation d'avec le surplus, et c'est ce surplus que Lacan, au début des années 60, identifie avec l'objet phallique, et donc donne comme raison de ce qui apparaît chez Freud comme son interdiction.

Il faut bien dire que c'est en quelque sorte une reformulation de la métaphore paternelle, mais où cette fois, c'est le plaisir, celui du principe du plaisir, qui joue le rôle de Nom-du-père par rapport à une jouissance, elle, infinie.

$$\frac{\textbf{NP}}{\textbf{DM}} \longrightarrow \frac{\textbf{Plaisir (fini)}}{\textbf{Jouissance (infinie)}}$$

De la barrière de l'interdit, on passe à la notion d'une barrière *presque* naturelle.

Le complexe d'Œdipe qui, encore dans la métaphore paternelle même formalisée, continue d'agiter les personnages du couple parental, cède la place à une formalisation qui dégage la signification du complexe d'Œdipe comme exclusion de l'infini de la jouissance.

C'est la voie par laquelle Lacan ouvre la mise en question du complexe d'Œdipe que, après avoir formalisé, il réduit à un mythe.

Lacan a mis en série, de cette façon-là, les mythes freudiens : l'Œdipe, *Totem et tabou*, et le *Moïse et le monothéisme* (comme on l'a longtemps appelé par abréviation). Les traiter comme des mythes — il a dit la valeur que ça avait pour lui —, c'était les traiter comme des contenus manifestes, les traiter comme des rêves de Freud, c'est-à-dire comme à interpréter.

Ce qui l'a orienté, et ce chemin qu'il faut bien emprunter pour nous en alléger, alléger d'où ça vient, c'est l'idée de dégager la structure dont ces mythes sont l'habillage — « habillage » est un terme de Lacan.

Évidemment, il y a plusieurs peaux. D'une certaine façon, déjà la métaphore paternelle enlève une peau du complexe d'Œdipe. Et la métaphore de la jouissance, il est sensible qu'elle va encore un peu plus loin. Et l'orientation de Lacan, c'est de séparer la structure et ce qui en est la couverture qui est à proprement parler de l'ordre du rêve, et où il inscrit aussi bien la loi que le sacrifice, et, un peu plus loin, aussi bien le sens que la vérité.

Au fond, la loi est loin d'être le premier et le dernier mot de Lacan. La loi comme il l'indique a, dans cette direction, le statut d'un fantasme.

Dans son Séminaire de *l'Envers de la psychanalyse* où il examine cette série de mythes freudiens par lesquels Freud essaie de cerner quelque chose qui lui importe, ce qui à ses yeux mêmes dysfonctionne de la jouissance.

Dans *l'Envers de la psychanalyse,* Lacan commence son examen de la série des mythes freudiens, de leur déshabillage, par une relecture du cas Dora, par une invocation de ce que démontrerait l'expérience analytique elle-même pour imputer à Freud d'avoir substituer une élucubration, celle du complexe d'Œdipe, à ce qu'il avait recueilli de son expérience de l'hystérie.

Sans entrer dans le détail de ce qui est là, chez Lacan, inaccompli, dans cette relecture, on peut quand même noter qu'il interprète le mythe du complexe d'Œdipe à partir du mythe de *Totem et tabou,* et qu'il les dispose comme inverse l'un de l'autre, pour autant que dans le complexe d'Œdipe le meurtre du père permet l'accès à la jouissance de la mère, tandis que dans *Totem et tabou* le meurtre du père interdit à jamais cette même jouissance.

Là, cette série des mythes, il a recours à interpréter l'un par l'autre, et donc à démentir que l'histoire d'Œdipe

ce soit celle du triomphe sur l'interdit. Il s'acharne à montrer qu'au contraire Œdipe doit payer le prix, puisque l'histoire le conduit à devenir lui-même l'incarnation de la castration, que le meurtre du père ne l'a pas exonéré de la castration, mais qu'elle se rappelle à lui, à la fin, jusqu'à transmuer son être.

Donc, il propose un autre sens du complexe d'Œdipe, qui conflue avec celui du mythe de *Totem et tabou*, à savoir que, en raison de la mort du père, de son assassinat, l'homme ne jouit pas de ce dont il a à jouir. Il voit en quelque sorte la mise en scène de ce rapport de cause à effet, qu'il retranscrit comme une équivalence surprenante mais qui n'est que de faire passer le rapport de causalité à un rapport d'équivalence, en disant : le père mort, c'est la jouissance. La figure du meurtre du père chez Freud, c'est ce qui représente sous une forme dramatique que la jouissance doit être mortifiée.

L'insistance freudienne sur la mort, sur le meurtre, qui tenaille Freud au point qu'il va l'inventer à propos de Moïse, cette insistance freudienne, aux yeux de Lacan, signifie que la jouissance comporte quelque chose qui doit être mortifié, qui doit être exclu, qui doit être castré.

Et après avoir donné lui-même dans le sens de l'interdit — ce qui a supporté, on peut dire, le premier mouvement de ce qu'il a eu à enseigner sur Freud —, il fait de l'interdit un rêve freudien. L'interdit, c'est la figuration dramatique, pathétique, de ce qui se fonde sur la structure, sur la structure de la jouissance, c'est-à-dire sur le fait de l'impossible.

On peut dire que le dernier mouvement de l'enseignement de Lacan, c'est au contraire de substituer au terme de l'interdit qui a été si prégnant dans la psychanalyse, de substituer au terme de l'interdit celui de l'impossible. Et ça renvoie, en effet, la loi au fantasme comme il pouvait dire : « Le fantasme domine toute la réalité du désir, c'est-à-dire la loi. »

Autrement dit, l'interdit du désir s'est trouvé par Lacan réinterprété comme l'impossible de la jouissance. L'interdit n'est qu'un imaginaire.

J'ai évoqué *l'Envers de la psychanalyse* parce que c'est, si on suit ce fil, dans ce moment que Lacan a réduit l'interdit à n'être qu'un sens donné à un fait fondamental qu'il a amené, un fait fondamental qui est de structure, à savoir : la déperdition de jouissance. Là où il y avait jusqu'alors l'interdiction, il a mis la déperdition, une déperdition, si l'on peut dire, automatique.

La jouissance ne se maintient qu'en perte, et c'est cette perte qui est imputée au père. La vérité du père — c'est le sens de *l'Envers de la psychanalyse* —, c'est la perte. Et l'imputation qui lui est faite d'être l'agent de la castration n'est que la rationalisation d'un phénomène d'entropie.

Il mobilise, pour sa démonstration, la catégorie de la répétition. Il pose que ce qui se répète, c'est la jouissance. Et dans cette répétition, il y a à la fois retour et déperdition. Il bricole ça. Il rend raison de la déperdition par la répétition. Et cela suppose de mettre en valeur pour chaque sujet une jouissance initiale qui fait infraction et qui se fixe, c'est-à-dire qui fait traumatisme.

Tout ce que Lacan développe sur la répétition entropique s'introduit à partir de ce qui reste implicite, à savoir le traumatisme de la jouissance, un traumatisme qui fait que ce qui se répète ne peut être qu'en perte par rapport à l'initial, de telle sorte que l'en-trop de l'entropie se démontre être un en-moins.

Cette théorie est dans la dépendance de l'incidence du traumatisme. Ce qui apparaît au premier plan, c'est la répétition, mais en fait c'est bien le traumatisme qui introduit la répétition. C'est le traumatisme qui force à répéter.

Là, on peut dire en court-circuit qu'il retrouve une intuition qui avait retenu Freud dans son déshabillage à lui de la religion. Parce que quand il dit « la religion est une illusion », il ne veut pas dire qu'elle flotte au-dessus de la structure. Ce qui retient Freud dans la

religion, en effet, c'est une forme du mystère de la répétition. Ce qu'il a retenu dans la religion, c'est ce qui tient à ce qui s'appelle en allemand le *Zwang*, la contrainte, la compulsion.

D'emblée, c'est par la compulsion, par le *Zwang,* que Freud l'a abordée, et qu'il l'a apparentée d'abord à la névrose obsessionnelle. Il a abordé d'abord la religion, je l'ai rappelé la dernière fois, par les actions compulsionnelles, par les *Zwangshandlungen*. Mais ça, c'est le début de sa recherche, 1908.

Il est d'autant plus frappant de retrouver le même terme, le même *Zwang*, dans ce qui est sans doute le moteur même de sa recherche dans ce texte mystérieux de *Moïse et le monothéisme* dont Lacan posait la question de savoir qu'est-ce qui avait conduit Freud à cette invention-là, qui lui paraissait étrange. Mais le ressort de ce *Moïse*, de la question du *Moïse*, c'est bien l'interrogation que Freud fait porter sur le *Zwang*, mais un *Zwang* qui concerne non pas l'action, comme au début de sa recherche, mais bien la pensée.

Comment se fait-il que l'on croit ? Comment se fait-il que l'on ne peut pas s'empêcher de penser certaines notions, certaines représentations, d'avoir certaines représentations ? alors même que c'est absurde, comme dit Freud, au regard de ce qui pour lui est le savoir scientifique.

Ce qu'interroge Freud dans les phénomènes religieux, ce qui l'a amené tout de même à s'acharner, à sortir contre vents et marées ce curieux opuscule, ce qu'il interroge, c'est ce qui dans les phénomènes religieux présente un caractère de contrainte, de contrainte à penser. Quel est le fondement de la contrainte à penser ?

Ça figure à la fin d'une des parties de *Moïse et le monothéisme*. Je me suis obligé à détailler parce que je l'avais évité, il faut dire, jusqu'alors soigneusement. C'est bien ce passage-là qui me paraît donner le nerf de ce qui fait là la préoccupation de Freud. C'est que le caractère de contrainte à penser et à croire, dit-il, ne pourrait être fondé seulement sur la communication. Ce qui est seulement communiqué de l'un à l'autre, dit-il, est soumis à la pensée logique, est soumis au principe de contradiction. C'est-à-dire ce qu'on entend ou ce qu'on lit est à la fois reçu, évalué, éventuellement rejeté, mais ne présente pas le caractère de *Zwang*.

Sa thèse, c'est qu'une pensée contrainte, une pensée que vous êtes obligé de penser, une pensée dont vous ne pouvez pas vous défaire, une pensée qui est dans la modalité du nécessaire, du *« ne cesse pas de »*, doit avoir été refoulée, doit être passée par le refoulement, c'est-à-dire doit avoir été introduite dans l'inconscient.

C'est à cette seule condition qu'une tradition peut émerger, faire retour de son statut de refoulé, et alors, comme il le dit, « plier les masses à son empire ». C'est une thèse clinique qui concerne chacun, un par un, c'est une thèse sur le *Zwang* subjectif, mais, d'une façon saisissante, c'est étendu à ce qui fait masse, c'est étendu à ce qui fait peuple. Il faut qu'il y ait eu un séjour dans l'inconscient. Voilà la logique de Freud. C'est pourquoi il l'impose à l'histoire qu'il essaie de faire du monothéisme.

On peut rêver qu'il s'est posé cette question pour la psychanalyse : à quelle condition la psychanalyse serait elle aussi capable de plier les masses à son empire ? Et peut-être qu'il s'est dit qu'il fallait qu'elle commence par être refoulée.

Après tout, c'est bien Lacan qui a amené le retour à Freud. Est-ce qu'il a pas idée qu'il a fallu faire retour à Freud parce qu'il aurait été refoulé ? Peut-être pas suffisamment ! C'est peut-être maintenant que ça s'avance.

Mais cette logique s'impose à Freud au point que c'est là que je vois le ressort : qu'il doive inventer le meurtre de Moïse, Moïse dont il fait, conformément à la tradition, celui qui a apporté le Dieu Un, inspiré par les Égyptiens.

Mais selon la logique, selon la clinique de Freud, qui est une clinique du traumatisme, il faut que cette thèse ait été négligée, oubliée, refoulée. Et le meurtre de Moïse inventé par Freud,

aurait trouvé une confirmation des plus équivoques dans le texte de l'érudit Sellin — que Lacan s'était à l'époque procuré —, il faut bien dire d'une façon pas tout à fait conclusive. Le meurtre de Moïse est comme l'emblème du refoulement de la croyance initiale. C'est comme la rançon du traumatisme, de la vérité qu'apportait le discours de Moïse.

C'est pourquoi Freud complète son histoire en disant que les juifs adoptèrent une nouvelle religion à la place de la première, le culte du Dieu, des volcans, Yahvé, et que c'est ensuite seulement alors qu'a émergé la croyance irréductible, faite de la condensation du nouveau et du retour de la croyance refoulée.

Autrement dit, il fait du Dieu d'Israël une condensation, une formation de compromis entre le retour du refoulé traumatique et la forme nouvelle dont ce retour s'est emparé.

Autrement dit, dans le *Moïse* de Freud, une logique est à l'œuvre. Premièrement, l'émergence d'un discours qui est traumatique ; lui succède une période de latence ; et ce discours fait retour.

La logique de Freud est une logique qui implique la latence, c'est-à-dire un temps pour comprendre, un « faut le temps » dont Lacan dans sa *Radiophonie* a dégagé la formule « faut le temps ». Ce « faut le temps » est freudien, ce « faut le temps » se réfère précisément à l'exigence de cette période de latence qui pour Freud répond à l'incidence du traumatisme, et a pour conséquence, il faut bien dire, ce qui nous soutient comme *Zwang*, comme *Zwang* collectif et comme *Zwang* subjectif, dans la modalité du *« ne cesse pas ».* Freud le dit : « Il faut du temps, jusqu'à ce que le travail de compréhension du moi ait surmonté les objections. »

Autrement dit, pour Freud, l'incidence d'un signifiant nouveau n'est jamais immédiate, elle est foncièrement différée. Elle implique un refoulement d'où ce signifiant nouveau ressort avec le caractère de contrainte.

D'où, on aperçoit ce que Freud lui-même explique en clair : l'analogie entre ce qu'il cherche à traquer dans le monothéisme et la névrose traumatique.

La thèse de Freud sur la religion monothéiste décalque sa clinique du traumatisme. Et ce qu'il appelle la tradition, elle est de l'ordre du nécessaire, elle ne cesse pas de s'écrire, y compris quant elle est travestie. C'est là qu'il va, guidé par tel ou tel, chercher les traces, les déplacements dans ce qui subsiste de l'écrit.

Avoir été oublié rend le signifiant irréductible, indestructible, et le protège des assauts de la logique. D'où le retour du refoulé tel que Freud le décrit : « Il se fraye un chemin avec une puissance particulière, il exerce une influence incomparablement forte sur les masses humaines, il élève une prétention irrésistible à la vérité contre laquelle l'objection logique reste impuissante. »

C'est là que Freud, démentant ce qui fut son point de départ concernant la religion, fonde l'analogie de la religion avec la psychose, la folie délirante des psychotiques. Il déporte le *Zwang* de la névrose obsessionnelle à la psychose en tant qu'elle porterait un morceau de vérité qui est oublié et qui s'impose comme irréfutable.

Bon. Voilà au moins les premiers pas que nous pouvons faire pour répondre à la question de Lacan dans *l'Envers de la psychanalyse* : « Pourquoi Freud a-t-il eu besoin de Moïse ? »

Je poursuivrai dans quinze jours.

Fin du *Cours XVII* de Jacques-Alain Miller du 21 mai 2003.

Orientation lacanienne III, 5.

UN EFFORT DE POÉSIE

Jacques-Alain Miller

Dix-huitième séance du *Cours*

(mercredi 4 juin 2003)

XVIII

Je vais vous dire à quoi j'ai pensé, là, depuis une heure un quart, coincé dans les embouteillages.

J'ai pensé que ce *Cours* était certainement pour moi, sans que je le sache, un rite, au moins par ce trait que quand je suis pris dans son mouvement, qui commence bien entendu avant que je ne paraisse devant vous, il est clair que je ne fais pas attention à la réalité extérieure. Et que, ayant entendu à huit heures ce matin que des grèves se poursuivaient dans les transports, ça a glissé comme l'eau sur les plumes d'un canard. Je n'en ai pas tiré la conséquence naturelle, parce que je suis pris dans l'*automaton* que comporte cette pratique, un *automaton* qui implique ce que Freud appelle un « déni de la réalité extérieure ». Je suis tombé dedans.

Et quand j'aurai fini ce *speech* — j'emploie le mot anglais puisque chez les Américains on ne fait pas des conférences au-delà de 50 minutes : nous y sommes —, quand j'aurai fini, j'aurai à réfléchir un peu à ce que comporte ce qui vient de m'advenir : de m'apercevoir que ce *Cours* est pour moi ritualisé. Ça ne peut pas durer comme ça.

La dernière fois, je m'étais arrêté sur la question qui paraît saugrenue mais qui ne l'est pas : Pourquoi Moïse ? Pourquoi Freud a-t-il eu besoin de Moïse ? comme Lacan se le demandait dans son Séminaire de *l'Envers de la psychanalyse*.

C'est un fait historique : Freud a fait de Moïse, de sa mort, de la religion monothéiste, de sa survivance, de sa persistance, le contenu de ce que Lacan appelle son « dernier message ».

Certes, on fait la part à ce propos de la conjoncture historique où Freud a envoyé ce message, à savoir à un moment — et il a d'ailleurs attendu d'être à Londres pour l'envoyer ce message, il a attendu d'avoir quitté Vienne —, il l'a envoyé au moment où les idéaux scientistes — les siens, issus des Lumières, sous modification romantique, ces idéaux qui promettaient un avenir de rationalité et de tolérance dont lui-même s'était fait le porteur, ils imprègnent sa réflexion, son ouvrage antérieur de *l'Avenir d'une illusion* —, au moment où ces idéaux se révélaient pour n'être que des semblants.

Cette révélation qui s'est imposée aux contemporains et qui se répercute depuis plus d'un demi-siècle, sans doute, soigneusement préservée dans un certain nombre de lieux de mémoire dont la visite est recommandée, voire obligée dans certaines conjonctures, comme la présente, cette révélation n'en a pas moins été oubliée, comme si ce qui s'est manifesté de la résurgence d'une barbarie — comme on dit : « d'un autre temps » —, comme si cette résurgence devait être la dernière avant la fin de l'Histoire, comme la porte d'entrée vers la fin de l'Histoire.

Le message de Freud est donc resté un mémento étrange qu'il a légué à la postérité, sans doute d'abord à ceux qui prenaient le relais de sa découverte et de sa pratique, pour qu'il se sache que nous restons liés à la religion. Il y a quelque chose de la religion qui ne cesse pas de s'écrire.

Et aujourd'hui, comment le méconnaître, aujourd'hui où la croyance religieuse se déverse dans la politique, et de façon multiple. On pourrait prophétiser que ça n'est qu'un

début. Là, elle inspire des sacrifices inouïs, des sacrifices terroristes qui hantent la planète, qui bouleversent les échanges internationaux, qui ont des conséquences économiques palpables ; et puis, ici, en France, d'une façon pour l'instant plus comique, la religion revendique une place inédite dans l'espace commun, dans la sphère publique, disons même dans la République.

Tous les jours, on peut lire dans la presse le ton sur lequel un syndicat interconfessionnel revendique un mode de présence nouveau. Ah ! ils y sont tous ! La semaine dernière à la queue leu leu, les papistes appuient les musulmans, qui s'entendent avec les juifs, et puis, derniers à l'appel, les protestants aussi, jusqu'alors les plus laïcs de tous, qui réclament un droit au signifiant, d'arborer par le vêtement. Ça touche à l'image du corps : modifier l'image des corps dans l'espace commun.

La République ne sait pas quoi faire de ces revendications où là se réalise un merveilleux œcuménisme vestimentaire. J'ai dit que, pour l'heure, c'était plutôt chez nous de l'ordre du comique.

Donc, évidemment, on est poussé à se retourner vers l'illusion de Freud qui avait pu croire que la religion n'avait que l'avenir d'une illusion à l'âge de la science, et qu'elle était promise à s'effacer, à lasser ce qu'il appelait « l'intérêt des hommes », *Interessen*.

Il n'avait pas l'idée qu'elle serait réfutée parce qu'il avait fort bien isolé l'élément qui dans la religion est non seulement indémontrable mais irréfutable, et il avait l'idée que la libido se retirerait de ce qu'il y a d'irréfutable dans la religion.

Alors, pourquoi Freud a-t-il eu besoin de Moïse ? Il a déjà eu besoin de Moïse, *in extremis*, on peut le supposer, pour corriger sa prophétie de *l'Avenir d'une illusion*. C'est sur le fond de *l'Avenir d'une illusion*, 1927, qu'il lâche, depuis Londres, son message mosaïque, et qui semble dire précisément : Cette illusion a un avenir.

Alors, qui est Moïse ? Bien des choses. C'est un nom propre. C'est quelqu'un. C'est un homme, et c'est même ce que Freud a fait figurer au titre de son livre quand il écrit curieusement *L'homme Moïse et la religion monothéiste*.

Un homme. Un homme, c'est la référence de la vieille question de Diogène errant dans la Cité avec sa lanterne, et répondant, quand on l'interrogeait sur la finalité de sa promenade : « Je cherche un homme. » Ça a donné lieu à des commentaires infinis. Un homme qui en soit un, un homme du genre de ce que, dit-on, Napoléon avait reconnu en Goethe, et qu'il avait salué d'un : « Monsieur Goethe, vous êtes un homme. »

Il y a des références plus précises. Sans doute, dit-il « l'homme », parce que c'est ainsi que Moïse est désigné dans la Bible, dans le seul passage, dit-on, *Exode*, qui témoigne de son égyptianité. C'est une phrase qui dit : « En outre, l'homme qui était Moïse était très grand au pays d'Égypte. »

C'est une référence que signale un érudit, professeur d'égyptologie à Heidelberg, dans son ouvrage, *Moïse l'Égyptien*, très récemment paru, en 2001, dans une collection sur laquelle veille l'érudition jésuite — c'est comme ça ! —, ouvrage recommandable et fort amical à l'endroit de Freud, parce que en effet ils ont fini par s'apercevoir que le *Moïse* de Freud, comme le disait Lacan d'un mot, est « christocentrique », il conduit tout droit au Christ, dont le Moïse assassiné est comme une préfiguration.

J'ai apprécié que cet érudit, tout en apportant cette référence biblique, plus avant dans son ouvrage, discrètement, souligne que Freud emploie aussi cette expression « l'homme Moïse » tout simplement parce que c'est un grand homme. Et Freud a eu besoin d'un grand homme pour rendre raison de la religion monothéiste. Il a eu besoin d'un grand homme pour rendre raison de la primauté du Dieu Un. Encore un pas de la souveraineté du signifiant Un.

Ce qui se débat dans cet invraisemblable message ultime de

Freud, si décalé, qui a toujours été reçu avec réserve, dans la psychanalyse même, sans compter les sarcasmes que lui voue bien naturellement la tradition. Nous l'avons encore entendu pour certains, il y a peu : l'agacement, le dégoût, l'irritation, l'hostilité profonde, haineuse, portés à l'endroit de Freud par les représentants de la tradition orthodoxe dont il s'est détaché. C'est depuis longtemps, simplement on n'a pas l'habitude de l'entendre.

C'est un fait aussi d'aujourd'hui que ça vienne à nos oreilles, et qu'on s'aperçoive sur quel ton on parle désormais au nom d'une religion monothéiste. Il faut dire *merci* du souvenir qu'on nous apporte là au présent, quand ça n'est pas ouaté comme d'habitude par le savoir-vivre, la courtoisie et le christocentrisme.

Ça m'a fait beaucoup réfléchir ce ton-là. Ça fait penser que dans pas longtemps pour parler de la psychanalyse, il va falloir prendre un ton un peu comme je prends là, du genre que nous aussi nous avons quelque chose à défendre et à attaquer chez ces garçons-là, comme ils disent, comme un dit — un bon ami à moi.

Ce dont il est question dans le *Moïse,* quand on le voit par le prisme lacanien, c'est qu'aucun « Dieu est mort » ne saurait délivrer l'espèce des êtres parlants du pouvoir qu'a sur elle le signifiant Un.

Lacan en a posé la question, dans la même veine, un peu plus tard dans son Séminaire *Encore* : « D'où vient le signifiant Un ? D'où vient le signifiant-maître comme tel ? »

Si on déchiffre le titre du *Moïse* et l'intention de Freud de cette façon, alors il n'est pas excessif de dire qu'au *Moïse* de Freud Lacan a répondu par son invention du discours du maître dont il a fait l'envers de la psychanalyse.

C'est précisément dans ce Séminaire que lui-même réévalue la lecture qu'il avait pu faire de cet ouvrage dans son *Éthique de la psychanalyse*.

Le monothéisme, le culte de l'Un, et de sa toute-puissance, c'est encore trop peu dire que de dire qu'il relève du discours du maître. On peut dire que c'est là — quand on entend un de ses porte-paroles, un converti récent, au moins un qui a fait retour, il n'y a pas si longtemps —, c'est là qu'on voit que, en effet, le monothéisme condense la force, l'insistance du signifiant-maître, et que le monothéisme traduit, exprime, perpétue la fixation qui attache les parlêtres au signifiant Un.

C'est sur cette voie, dans laquelle Lacan s'est engagé, au moment où il pouvait sembler qu'il y avait autre chose qui s'imposait de l'actualité — son actualité, 1968, la subversion —, à quoi il a apporté la réponse de ses quatre discours. Il a porté une pointe singulièrement sur ce *Moïse* et sur l'ensemble où il s'inscrit chez Freud, on peut dire entre *Totem et tabou* et *l'Avenir d'une illusion*.

Sur cette voie sur laquelle Lacan s'est engagé, autre chose se dévoile derrière le Dieu Un, et qui n'est pas l'homme, qui n'est pas *l'homme Moïse* du titre.

Ce qui se dévoile à Lacan et ce qu'il communique, c'est bien plutôt : *La femme et la religion monothéiste*. C'est là : la pointe qui commence à s'esquisser dans *l'Envers de la psychanalyse* au fond porte dans le Séminaire *Encore*.

Ça m'a été rendu présent, inopinément, à l'occasion de cette conférence, dans le cadre de l'École de la Cause freudienne. J'ai tendu la main vers l'épouse du porte-parole, que je connaissais il y a bien longtemps : « Chez nous, les hommes ne touchent pas les femmes. »

J'aurais dû le savoir. Il est vrai qu'il y a des degrés dans l'orthodoxie. Mais là, il est clair que ça avait l'évidence d'une question résolue.

Freud, lui, s'en était tenu à l'homme. Moïse est un grand homme, une personnalité exceptionnelle. Et la personnalité, Freud y tient puisque, dans son *Avenir d'une illusion,* il n'a que sarcasmes pour les abstractions de la divinité, pour les dieux épurés au filtre de la science et que l'objecteur, qu'il invente, lui propose de lui servir un

Dieu absolument pas incompatible avec la science, mais qui permettra aux deux d'avancer tranquillement. Freud dit : Celui-là, il n'intéressera personne, et puis c'est un faux Dieu parce qu'on n'y reconnaît pas la personnalité exceptionnelle du Dieu de la tradition. Donc, la personnalité, c'est ça qu'il baptise du nom de Moïse, et qu'il est pris dans la quête du grand homme.

J'ai eu l'occasion au début de cette année de souligner à quel point la quête du grand homme avait été pressante à l'âge de la science, dans la mesure même où les effets homogénéisants du discours de la science appellent l'exception. C'est ce dont Lacan a donné la formule simplifiante, en ajustant son « pour tout X phi de X» avec «il faut néanmoins qu'il en existe un, au moins un, qui soit différent, qui ne soit pas pareil que les autres ».

$$"x . FX \quad \bullet \quad \exists x . \overline{F}X$$

À partir du moment où, par nécessité, tous sont pareils, il en faut un qui se rencontre qui soit autre, et c'est toujours marqué de la contingence de la figure sous laquelle il apparaît.

Comme je l'ai dit au début de l'année, celui qui a isolé le « grand homme », qui a fait naître le culte du grand homme à l'âge de la science, c'est cet Anglais génial, réactionnaire, romantique, Carlyle, qui les a tous infectés de la maladie du grand homme.

Et à sa façon, Freud en est marqué. Cette logique du grand homme est avouée chez Freud, avouée en toutes lettres dans *l'Avenir d'une illusion.* On peut dire que la thèse fondamentale de Freud sur la civilisation — comme on traduisait jusqu'à présent *Kultur* ; maintenant, dans les traductions récentes qu'on nous propose, on traduit « culture » —, sa thèse fondamentale sur la civilisation, sur la culture, selon laquelle toute culture s'édifie sur la contrainte et le renoncement pulsionnel — que nous traduisons : s'édifie sur un sacrifice de jouissance —, cette thèse, pour Freud, pris dans cette logique du grand homme, cette thèse exige de situer comme opératoire l'influence d'individus exemplaires. Ce sont eux qui sont les véhicules de l'interdit. Ce n'est pas simplement par la répétition, par la pression sociale que s'accomplit l'inculcation de la norme du renoncement. Pour Freud, il faut quelqu'un, il faut quelqu'un qui paie de sa personne.

On peut dire, me semble-t-il : l'interdit, pour Freud, fonctionne sur l'identification.

Corrélativement, il y a chez Freud un certain mépris pour les masses. Du point de vue psychique, il les considère comme inertes, comme n'arrivant pas au renoncement pulsionnel s'il n'y a pas quelqu'un ; quelqu'un, c'est-à-dire pas simplement un sujet mais bien une personne, une personnalité, un parlêtre, c'est-à-dire un vivant. Il faut un vivant.

D'ailleurs, c'est le présupposé pour qu'il puisse y avoir ce qu'il appelle « meurtre ». Pour qu'il puisse y avoir meurtre, il faut bien que soit impliqué dans l'affaire un vivant.

Là, il a mis le doigt sur ce qui, il faut bien dire, est aujourd'hui un extraordinaire signifiant-maître de la religion : la vie.

Bon. Alors là, je vais sauter tout ça [*passant quelques feuillets*].

Pour justifier que j'ai fait du culte du grand homme un phénomène d'époque, je voulais marquer comment, dans les mêmes années 30, un exemple parmi d'autres, un Bergson lui-même dans l'articulation qu'il propose, et que je vous passe, de la société close et de la société ouverte, de l'instinct social et de l'ouverture mystique à la nature et à l'humanité, tout est bâti sur ce binarisme dans l'ouvrage qu'il affiche, *Les deux sources de la Morale et de la Religion.*

Ça m'a donné l'occasion de le lire enfin. À vrai dire, ça m'était tombé des mains dans ma classe de philosophie. J'ai retrouvé l'exemplaire. Je ne m'étais pas contenté d'un condensé de manuel. Lu à côté de Freud, ça devenait très intéressant de voir comment, en effet,

pour le philosophe, ce qui apparaît l'essentiel de la socialisation du sujet, c'est *l'habitude*.

D'ailleurs, il cherche un au-delà de la sociologie — semble-t-il, c'est comme ça que je déchiffre le livre —, il cherche un au-delà de la sociologie, et tout ce qu'il apprend de Durkheim — ça, c'est une lecture que j'avais faite soigneusement, *les Formes élémentaires de la vie religieuse* —, tout ce qu'il apprend de Durkheim, il le place dans le cadre de la société close, pour ouvrir une transcendance. Mais pour lui, la socialisation, ça s'effectue par l'habitude.

Lui ne parle pas de « civilisation », il parle de « société », de la société comme un système d'habitude, au fond équivalent à l'instinct. Un des grands personnage des *Deux sources de la Morale et de la Religion,* c'est la fourmi qui revient périodiquement. Il y a toute une dimension de l'existence sociale qu'il considère, en effet, analogue à ce qui se produit dans les organisations sociales animales. C'est sa référence. Et, avec toutes les modulations, les tempéraments qu'il peut introduire, il finit par parler d'« instinct social », d'un instinct social qui est analogue à la grégarité animale.

L'orientation de Durkheim — si c'est à lui qu'on peut imputer ça, en tout cas sa relecture par Bergson —, on peut dire qu'elle a continué d'imprégner une sociologie qui préfère comme opérateur l'habitude au sacrifice.

Vous prenez le livre de Bergson et celui de Freud : ça éclate tout de suite. L'habitude, précisément, n'a pas de fonction chez Freud, alors qu'elle est le pivot de la conception que Bergson peut avoir de la société.

Ça ne rend que d'autant plus remarquable qu'on y trouve ce passage sur les grands hommes, qui sont ceux qui peuvent, au sein de la société close, faire entrevoir l'au-delà, l'au-delà de ce qu'il appelle la « morale complète », la morale qui n'est plus celle de l'habitude et du devoir impersonnel, mais celle de l'effusion, naturelle et humanitaire : « De tout temps, dit-il, ont surgi des hommes exceptionnels en lesquels cette morale s'incarnait. Avant les saints du christianisme, l'humanité avait connu les sages de la Grèce, les prophètes d'Israël, […] rendus bouddhisme et d'autres encore. C'est à eux que l'on s'est toujours reporté pour avoir cette moralité complète, qu'on ferait mieux d'appeler absolue. Tandis que la première — la morale de la société close, morale sociale —, la première est d'autant plus pure et plus parfaite qu'elle se ramène mieux à des formules impersonnelles. » Ça, c'est contre Kant, contre l'impératif catégorique kantien : Il n'y a personne ou tout le monde a disparu. Là, il y a un « Kant avec Bergson », si vous voulez, il y a Kant corrigé par le supplément d'âme.

« La seconde, la morale complète, pour être pleinement elle-même, doit s'incarner dans une personnalité privilégiée qui devient un exemple. La généralité de l'une tient à l'universelle acceptation d'une loi, celle de l'autre à la commune imitation d'un modèle. »

Puis un développement, quelques lignes, sur le charisme propre du grand homme. Il prend les saints, à quoi — sans doute dans un autre sens et d'une façon ironique —, à quoi Lacan s'est référé, concernant le psychanalyste : « Pourquoi les saints ont-ils ainsi des imitateurs ? Pourquoi les grands hommes de bien ont-ils entraîné derrière eux des foules ? » Pas seulement les grands hommes de bien, il écrit ça en 1932. « Ils ne demandent rien, et pourtant ils obtiennent. Ils n'ont pas besoin d'exhorter, ils n'ont qu'à exister. Leur existence est un appel. Tandis que l'obligation naturelle est pression, est poussée, dans la morale complète et parfaite, il y a un appel. »

Et, en effet, par ce biais, curieusement Bergson est entraîné dans le même mouvement christocentrique que Freud. C'est-à-dire que l'ouvrage célèbre la morale de l'Évangile, l'incomparable personnalité de Jésus, et fait du *Sermon sur la montagne* l'expression la plus pure de cette morale de l'arrachement. On vous dit, et moi je vous dis autre chose, je

vous dis : Laissez ça derrière vous, et portez-vous vers l'humanité par un élan d'amour.

Dans Freud, dans *l'Avenir d'une illusion*, on trouve d'une façon moins pathétique une évocation d'époque, une évocation carlyllienne : « Seule l'influence d'individus exemplaires, que les masses reconnaissent comme leur meneur, peut les amener à des prestations de travail et à des renonciations dont dépend l'existence de la culture. »

Et puis, encore un autre passage. Je laisse aussi tout ça [*passant quelques feuillets*]. Il est déjà 15.30.

Il est certain que ce que Lacan fait entendre à propos de l'avenir de la religion est d'une teneur tout à fait distincte, quand il s'exprime en 1974 à Rome, au moment où il proférait sa conférence dite *La Troisième*, sa troisième grande conférence de Rome.

C'est, d'un côté, une reprise radicalisée du motif freudien de *l'Avenir d'une illusion*, sous la forme : ou l'une ou l'autre, ou la psychanalyse ou la religion. Si la religion triomphe, c'est le signe que la psychanalyse a échoué. C'est extrait d'une interview qui a été à l'époque publiée, que j'ai établie.

Mais c'est pour ajouter, et là c'est dans la veine du *Moïse*, si l'on peut dire : le triomphe de la religion est le plus probable.

Ça suppose, en effet, une définition en quelque sorte affaiblie de la religion monothéiste. Mais c'est une définition qui est réflexivement affaiblie dans la religion même. Ça suppose de la définir à partir du sens, et simultanément de définir la psychanalyse comme l'extraction du sujet hors du sens.

Ça comporte que le sens, c'est ce narcotique dont Freud parle à propos de la religion dans *l'Avenir d'une illusion,* qui est l'écho du fameux « Opium du peuple » de Marx. D'ailleurs, *l'Avenir d'une illusion* comme le *Malaise dans la civilisation* sont les ouvrages sources de ce qui se développera à un moment comme le freudo-marxisme. C'est le narcotique. Et, au contraire, ce que Lacan un temps a essayé de construire, y compris avec la passe, c'est le réveil.

Narcotique religieux / réveil psychanalytique.

Alors, évidemment, c'est une idée de la science qui est tout à fait distincte de celle que Freud met en œuvre et qui évidemment est datée, au point que dans toute une partie de *l'Avenir d'une illusion* Freud ne parle pas tant en analyste. Lui-même le dit ailleurs : « Ce que j'évoque ici, d'autres l'ont dit depuis longtemps. » Il y a même une partie entière — la sixième, je crois — qui est faite du point de vue épistémologique des Lumières.

L'idée de la science, chez Freud, c'est bien plutôt de l'esprit scientifique, de la rationalité comme telle. Il croit, il entend le progrès de ce qu'il appelle — on traduit d'habitude : la «voix de la raison », mais c'est la voix de l'intellect, *Stimme des Intellekts* —, il croit à l'avancée du savoir. Et ce qu'il appelle « science », c'est une puissance d'élucidation, d'éveil et d'assagissement. C'est-à-dire que, dans les textes de Freud, la science a une figure pacificatrice.

Et est complètement absent de chez Freud, au contraire, tout ce qui est de l'ordre de la technique, de la production, de l'infini de la recherche et de ce que, au contraire, Lacan soulignera : la *frénésie* propre à la science.

C'est là qu'on mesure ce qui a tourné, en une cinquantaine d'années, de Freud à Lacan. Ça n'est pas le même regard sur la science.

Ce que Lacan peut isoler, laisser entendre, et déjà dans son *Éthique de la psychanalyse*, c'est que le lieu propre de la science la met en relation avec la pulsion de mort.

La pointe de son *Éthique de la psychanalyse* porte là-dessus. Il ne dit pas « pulsion », il dit « désir ». Mais c'est de ça qu'il s'agit : « Le désir, dit-il, a été partout, anesthésié, endormi, domestiqué, trahi, et il n'y a qu'une seule activité humaine où le désir a pu trouver refuge et se donner libre cours. Il s'est réfugié — dit-il, dans ses termes de l'époque — dans la passion de savoir. »

La science aveugle est animée là d'un désir qui est laissé libre et qui va, conformément à sa structure, dira-t-il plus tard, qui va à la destruction. Disons que la destruction, c'est la promesse même que comporte le cogito cartésien, c'est la promesse même que comporte le S barré, c'est-à-dire la destruction.

C'est à cette aune-là qu'on peut jauger Freud. Il voit dans la science une protection, la promesse d'un avenir pacifique, là où nous sommes bien placés déjà pour vérifier ce qui s'accomplit dans le discours de la science de production d'angoisse. Et Lacan dans cette interview souligne, en passant, que Freud ne parle jamais de la position du savant.

C'est vrai que quand il s'agit de la religion, il met bien en question la position du prêtre, mais le savant comme sujet, c'est tabou pour lui. C'est pourquoi Lacan s'amuse, lui, au contraire, à souligner ce qui apparaissait déjà à l'époque d'angoisse des savants et spécialement des biologistes, en évoquant le fait que, à cultiver des bactéries comme ça, on pourrait bien finir par en relâcher quelques-unes capables de nettoyer le vivant de toute la planète.

Mais ça, c'est la promesse du cogito, d'un cogito coupé de l'Autre, coupé de la tradition, coupé de la vie. C'est ce que comporte la *table rase* de l'esprit scientifique. Et coupé de la vie, dans la mesure où le sujet de la science comme sujet du signifiant est déjà mort.

Alors, il y a eu la menace nucléaire. Et aujourd'hui, on en est sensible pour tout le monde, et déjà présente dans le champ politique, la menace biotechnologique, rendue d'autant plus maintenant imminente par le merveilleux décryptage du génome humain, la pratique du clonage, etc.

C'est là qu'on voit que, loin d'être effacée par la science, la religion, et même le syndicat des religions en cours de formation, c'est tous les jours qu'on voit que ça progresse… On pouvait dire comme Lacan : L'« œcuménie », c'est pour les pauvres d'esprit. Il y a un merveilleux concert là sur les questions de la laïcité, un merveilleux concert de toutes ces autorités religieuses dont on se dit qu'elles doivent bien s'entendre quelque part pour se faire des échos aussi merveilleux, jusqu'à dire : « Mais finalement la laïcité, c'est une religion comme les autres » !

Précisément c'est parce qu'il se révèle en effet que le discours de la science a partie liée avec la pulsion de mort, que la religion se campe dans la position de la défense inconditionnelle du vivant, de la vie en l'homme, comme gardienne de la vie, faisant de la vie un absolu ; et ça s'étend jusqu'à la protection de la nature humaine.

Ce que nous vivons maintenant, ce que nous n'avons même plus à déchiffrer mais à recevoir, ça se range tout seul dans nos petites cases. C'est bien dans cette direction que Lacan nous avait tourné le regard — comme Nietzsche pouvait dire : « le désert croît » —, Lacan faisait bien voir que le réel s'étend par la science. La science a commencé par respecter la nature puisqu'elle mettait toute sa passion à en découvrir les lois ; les lois, c'est-à-dire : de quelle façon la nature tourne rond — et toujours à l'heure, pas prise dans les embouteillages — et capable de donner les formules de ce tourner rond.

Mais après avoir donné ces lois, la science a permis d'agir, de « maîtriser » et de « posséder » comme disait Descartes.

Et dans cette production, il faut bien dire qu'elle a détraqué la nature. Ça donne naissance à beaucoup de mouvements, y compris sociaux et politiques. C'est là qu'après avoir découvert les lois de nature, elle s'est mise à la détraquer. Et c'est ça que Lacan appelle le réel : ce qui ne marche pas.

C'est ça aussi qui donne son avenir à la religion par le sens. À savoir : mettre des barrières — mettre des barrières au clonage, à l'exploitation des cellules humaines —, mettre des barrières et inscrire la science dans un progrès tempéré. On assiste à un merveilleux effort, une nouvelle

jeunesse de la religion, dans son effort de noyer le réel par le sens.

La psychanalyse là n'est pas un narcotique, et c'est pas non plus le bon sens. C'est d'abord d'accueillir le réel, le réel nouveau, le réel qui est la production du discours de la science, qui n'a plus rien à voir avec la nature et, si j'osais lui donner ce titre, parodiant Heidegger, je dirais que l'analyste se fait « berger du réel ».

Bon, j'essaierai pour la prochaine fois de vous donner une leçon complète, qui sera la dernière ; et je viendrai en moto, si je peux.

Fin du *Cours XVIII* de Jacques-Alain Miller du 4 juin 2003.

Orientation lacanienne III, 5.

UN EFFORT DE POÉSIE

Jacques-Alain Miller

Dix-neuvième séance du ***Cours***

(mercredi 11 juin 2003)

XIX

Je compte aujourd'hui terminer sur le nouveau, sur l'intérêt que nous avons emporté au nouveau.

Le nouveau, pour moi aujourd'hui, c'est que pour la première fois je suis venu conduit en moto, ce qui est une rupture avec ce que j'avais ressenti comme le rite de ce ***Cours***. Je dois dire que c'est délicieux, non pas vraiment d'avoir la tête encapuchonnée dans un casque total, le plus sûr, mais de contourner merveilleusement, métonymiquement tous les obstacles que la société moderne multiplie sur votre chemin. Si on arrivait à faire ça dans la psychanalyse, à faire une " psychanalyse-moto ", ce serait l'idéal. Mais nous n'en sommes pas tout à fait là.

Nous en sommes — parce que le moment est venu —, nous en sommes à mettre un point final à mes propos de cette année. Ça tombe comme ça, je n'ai pas absolument prévu que ce soit sur : " Psychanalyse — virgule —, religion ", que je m'arrête.

Je peux même m'encourager à penser que c'est plutôt un seuil, le seuil qu'il faut franchir pour réussir à entrer dans ce qui fait non seulement la modernité mais l'actualité, la contemporanéité, par rapport à quoi nous ne pouvons pas ne pas ressentir la psychanalyse comme dans un certain déficit, encore retenue par des adhérences, celles de son d'histoire, celles de la ritualisation de sa pratique ; où on pourrait voir — même si ça n'est pas la voie qui me semble privilégiée —, où on pourrait voir sa chance, celle d'avoir installé dans une modernité que certains sociologues appellent joliment " liquide " — " modernité liquide " —, d'avoir installé, préservé un rite, un rite qui fonctionne. Mais ça n'est pas la voie que, depuis toujours, je privilégiais.

Cette année où je me suis trouvé placer mes propos sous le signe d'un ***effort de poésie***, comment l'entendre, sinon sur le mode de l'ironie. Il se pourrait d'ailleurs que l'ironie soit la seule poésie qui nous reste accessible.

Il y a des indications de Lacan qui vont dans ce sens, qui proposent comme modèle à l'analyste, à son interprétation, le schizophrène, pour autant qu'il attaquerait à sa racine, par son ironie, le fondement du lien social.

Une clinique peut de là s'imaginer, qui caractériserait la névrose comme un ***défaut d'ironie***. Ce serait de croire excessivement à ce qu'emporte le signifiant plutôt que de l'ironiser ; le prendre au sérieux plutôt que de jouer.

De toute façon, faire appel à l'ironie, en quelque matière que ce soit, est-ce tellement différent que de faire appel à l'effort ?

Faire appel à l'effort ! Voyez un peu ! Faire appel à l'effort, ça, ça prête à l'ironie, parce que c'est avoué que l'on aspire, que ce dont il s'agit ne vous vient pas tout seul — comme j'ai l'air, quand je suis ici. Et pourtant, Dieu sait, faire appel à l'effort, c'est reconnaître qu'il faut vous forcer.

Au nom de quoi donc faudrait-il se forcer ? Pourquoi faudrait-il se forcer plutôt que de se laisser être ? S'employer à se forcer, c'est avouer qu'il y a de l'idéal dans le coup. Et l'idéal appelle, suscite l'ironie comme son antidote.

L'injonction de Sade là se rappelle à nous : " Français encore un effort ! " Il ne cesse pas d'en faire depuis lors, dans tous les sens, ***pour*** et ***contre***. " Français encore un effort — précision utile : — pour être révolutionnaires ! " Ça dit bien ce que c'est qu'un effort : c'est un effort pour se révolutionner.

Qu'est-ce que Sade entendait par « être révolutionnaire » ? Il ne paraît pas douteux que pour lui, traduit dans notre langage, cela avait affaire avec les pulsions, que ça voulait dire : mettre la pulsion au poste de commandement, à la place du signifiant-maître. Et comme il était imaginatif, il a pu concevoir, au moins en écrire, une société dont le lien social serait forgé sur la promotion de la pulsion au poste de commandement.

C'est ce qui est par Freud démenti puisque pour lui toute formation sociale se fonde du renoncement aux pulsions.

J'évoque l'injonction de Sade, parce qu'il y en a une autre qui a répondu à celle-là, une fois que cet effort révolutionnaire a avorté.

Oh, il a mis le temps ! Il a débouché dans l'érection d'un maître inoubliable qui continue de faire la réputation des Français, quoi qu'ils en aient, sous le nom de Napoléon Bonaparte. Ça n'a pas traîné. Et, comme on sait, pendant deux siècles, les Français, engagés dans cet effort pour être révolutionnaires, ont vécu dans un cadre légal, politique, forgé précisément dans la retombée de leur premier effort.

Alors, une fois que ce bel effort a avorté et que le nouveau maître qui en était surgi ait été exilé, une fois même que s'est accomplie une Restauration dont on ne peut pas négliger l'apport dans la constitution des cadres qui ont été ensuite exploités par la République — une fois que tout cela a été fait, une autre injonction, que je mets en parallèle, a retenti, peut-être plus modeste, plus insinuante, celle précisément de Balzac, invitant dans un roman à un « effort de poésie ».

L'effort de poésie, c'est tout ce qu'il nous reste, quand l'« ***Encore un effort pour être révolutionnaires*** » a été retiré de l'affiche. C'est pourquoi même l'effort de poésie apparaît suspect, suspect d'être l'écho de la Révolution. Et on voudrait même nous enlever ça.

C'est d'ailleurs — si je reviens au début de cette année — ce qui avait motivé mon insurrection. Je me suis insurgé quand j'ai pu lire que la poésie, c'était encore trop pour les « nouveaux progressistes ».

L'effort de Balzac, nous savons quel il était. Je me suis aperçu jadis qu'il l'exprimait sans ambages dans la dédicace qu'il avait faite de son roman ***la Rabouilleuse***, à Charles Nodier, en 1843.

L'effort de Balzac, celui qui donne le fil de ***la Comédie humaine***, me semble-t-il, c'est son effort pour sauver le père, et exactement dans une modernité qui a réduit le père à la portion congrue : « Nous nous apercevons, dit-il, peut-être trop tard, des effets produits par la diminution de la puissance paternelle. » Voilà la note musicale qui se fait entendre, chez Balzac : Il est « peut-être trop tard », il est peut-être trop tard pour sauver le père.

Il est logique que cette émotion se soit exprimée chez les Français, chez les Français du « ***Encore un effort*** », car les Français sont ceux qui ont inauguré la modernité, en faisant monter la personne du roi sur l'échafaud.

Les Français sont le peuple régicide, le peuple parricide. Ça leur a valu dans l'histoire qui a suivi un éclat tout particulier, et on pourrait imaginer que ça leur vaudra maintenant un ressentiment qui a l'air de s'étendre, d'une façon — ne disons que ça — singulière, inaccoutumée, qui indique quelque chose de notre entrée dans le XXIe siècle.

En tout cas, le meurtre du père, la royauté patriarcale a été mise en scène dans le champ politique par le peuple de l'effort révolutionnaire.

Et Balzac a pensé que l'événement était signalétique de cette modernité, qui ne cesserait pas de rouler. Il en avait annoncé les conséquences : à la place du défunt monterait la femme, dit-il — les femmes ont été par excellence les lectrices de ses romans —, et que commencerait le règne de l'argent, la survenue d'une société basée uniquement sur le pouvoir de l'argent, dominée par l'intérêt personnel sans frein.

Eh bien, si on songe à Balzac dans ces termes, comme un prophète qui a su déchiffrer une destination historiale,

alors on doit penser que ça n'est pas une rencontre de hasard si Balzac est invoqué par Lacan dans son Séminaire de ***l'Envers de la psychanalyse***, ce Séminaire qui nous donne une édition renouvelée du ***Malaise dans la civilisation,*** et qui comporte les indications les plus précises sur le sens à donner dans la psychanalyse au meurtre du père tel que Freud l'a monté en épingle. On peut dire : Freud en était obsédé, parce qu'il ne peut pas s'approcher de l'histoire de Moïse sans y chercher du meurtre. Et il s'appuie sur les indices les plus ténus, relevés par tel érudit, pour y retrouver cette marque qu'il cherche.

Alors, Balzac est invoqué par Lacan, par le biais non pas de ***la Rabouilleuse***, mais d'un autre roman, ***l'Envers de l'histoire contemporaine,*** où il s'agit d'une élite secrète réunie en conspiration, pour gouverner, par en dessous, les événements, l'histoire.

Rien n'est plus actuel que ce mariage de contraires, ce mariage d'une évidence et d'un soupçon. D'un côté, l'évidence d'un mouvement irrésistible, comme programmé, qui emporte les sociétés modernes, mise en mouvement une fois accomplie : la mort du roi, un mouvement auquel il n'est que de se plier — donc, là : évidence —, et, de l'autre côté, soupçon, soupçon de conspiration, soupçon qu'il y a des sociétés secrètes qui s'emploient à orienter ce mouvement vers des fins qui ne sauraient être déclarées.

J'en ai donné, avec un pathétique sans doute excessif, l'image en parlant cette année de la Société de Jésus, mais ces “ conspirations ” — entre guillemets — sont partout pour ceux qui veulent les déchiffrer. Et il n'est pas jusqu'à la psychanalyse elle-même, jusqu'au mouvement psychanalytique qui n'ait eu, au moins à son départ, le caractère d'une conspiration dont il s'agit de savoir les fins.

Tout le monde est aujourd'hui, là, je veux dire : depuis deux mois, fascinés par la conspiration des dits néo-conservateurs qui auraient pris les rênes du gouvernement des États-Unis d'Amérique. Les feuilles, qui font référence pour notre histoire contemporaine, étalent ça comme une évidence. En plus, cette conspiration serait inspirée de la philosophie du malheureux Leo Strauss.

C'est d'autant plus risible que je crois que personne n'a jamais su ce que prônait Leo Strauss. Il ne s'est jamais exprimé que comme le commentateur de grands textes classiques de la tradition religieuse et philosophique. Et même à une lecture attentive de son œuvre, qui d'ailleurs depuis quelques années ne cesse pas d'être traduite en français, on serait bien en peine d'en déduire une politique agressive d'impérialisme universel.

Mais ça relève du goût, d'une logique de la conspiration que de le stigmatiser. Et c'est avec plaisir qu'il y a deux jours j'ai lu ce que sa fille se sentait tenue d'exprimer dans la presse américaine pour dédouaner son père — oh, dans les termes qu'on pouvait en attendre — : Mon père était très gentil, c'était un érudit, il n'a rien à voir avec tout ça.

Et les néo-conservateurs, ces jours-ci, hier, prennent successivement la parole pour exprimer qu'ils n'ont jamais été ses élèves. Ils ont peut-être suivi pendant une année, au maximum, un de ses cours abscons sur les ***Lois*** de Platon, et que ça n'est sans doute pas ce qui les a déterminés à prendre les positions dont on a eu l'écho tous ces jours-ci.

Alors, qu'est-ce qu'on ne lui pardonne pas, en définitive, à Leo Strauss ? C'est d'avoir promu l'idée, à travers ses lectures, qu'il y a toujours une élite pensante, et que celle-ci n'a jamais la faculté de dire en clair ce qu'elle pensait, qu'elle a dû toujours pratiquer un art d'écrire pour qu'on ne s'en aperçoive pas si on n'est pas dans le coup.

C'est ça qui a intéressé Lacan dans Leo Strauss, dès qu'il a publié — ça remonte à cinquante ans —, dès qu'il a publié chez un petit éditeur américain son recueil, qui a mis des décennies pour être traduit en français, sur ***la***

Persécution et l'art d'écrire que vous trouvez cité — il n'y en a pas beaucoup qui le citait à l'époque, peut-être personne —, que vous trouvez cité dans " L'instance de la lettre ", ***Écrits***, pages 508-509.

Il vient là illustrer les pouvoirs de la métonymie, la propriété du langage de permettre de parler entre les lignes. C'est une illustration qui s'appuie sur le fait de l'interdit de dire, qui s'appuie sur la censure sociale. La métonymie straussienne, telle que Lacan la situe, qualifie le pouvoir de dire malgré la persécution politique, c'est-à-dire de tourner les obstacles.

Et de là, Lacan le transpose à ce dont il s'agit dans le propos de l'analysant, lui aussi sous le coup d'une censure, et qui, néanmoins et sans le savoir, par la métonymie, dit la vérité dans son oppression, c'est-à-dire comme refoulée.

Ça, c'est ce qui, à Lacan, venait de Freud qui a cru pouvoir conclure de son expérience que le patient ne peut pas dire la vérité en clair parce qu'il y a censure, censure inconsciente. Et censure implique circonlocution.

Parler clair. À quelle condition parle-t-on clair ? On parle clair — nous l'avons vu déjà l'année dernière, à partir de Lacan — quand on livre le signifiant-maître qui ordonne son propos. Le signifiant-maître, c'est le signifiant qui réussit à faire s'accorder le signifiant et le signifié, à les arrêter dans leur glissement contraire. C'est sa fonction de point de capiton : de rendre lisible.

Sans doute, c'est cela, ce signifiant-maître, le signifiant-maître qui rend lisible, que Lacan a savamment soustrait à son enseignement, qu'il a soustrait à ses écrits comme à ses séminaires, jusqu'à se vanter d'avoir su préserver le " pouvoir d'illecture " de son œuvre.

Il a écrit, si je puis dire, non pas sous persécution mais sous S_1 entre parenthèses. C'est ce qui fait qu'on ne sait pas où il veut en venir, et qu'aujourd'hui encore, si nous continuons d'en parler, c'est que nous restons suspendus.

Mais c'est aussi bien par là, par la mise entre parenthèses de S_1, du signifiant-maître, que Lacan définit le discours analytique, pour autant que le discours analytique, c'est un discours qui a pour fonction de faire s'ordonner la parole de l'analysant. C'est-à-dire que son travail est précisément de produire son propre S_1. Le S_1 est au terme du travail. C'est dire qu'il n'en dispose pas au départ. Ce S_1, qui rend lisible, n'est pas présupposé mais est à produire.

Alors, ça suppose sans doute que, dans le discours analytique, il soit d'emblée mis entre parenthèses. Ce qu'on appelle l'association libre, c'est la mise entre parenthèses de ce signifiant Un comme foncteur de lisibilité, si je puis dire.

Cette construction implique que, contrairement à ce qu'en avait élaboré Freud, ce n'est pas une censure qui empêche de dire la vérité en clair, ce n'est pas un interdit, mais qu'il est de la structure même de la vérité de se proférer entre les lignes. C'est le sens qu'il faut reconnaître à ce que Lacan a appelé le ***mi-dire*** de la vérité.

Le mi-dire de la vérité, ce n'est pas un truc, ce n'est pas un artifice de l'analyste, comme on peut s'imaginer — ça l'est aussi : ça relève de la technique de l'interprétation ; c'est ce que nos lecteurs américains ont compris comme " faire des interprétations oraculaires " ; comment fait-on des interprétations oraculaires ? —, mais, au-delà du truc, au-delà de l'artifice, pourquoi est-il de l'essence de la vérité de se dire à moitié, c'est-à-dire entre les lignes, sous une forme métonymique ? Dire ceci, c'est dire : ça n'est pas par l'effet d'une censure, ça n'est pas l'effet de l'interdit.

C'est ce que Lacan a voulu en construire. C'est une conséquence, c'est la conséquence du rapport comme tel de la vérité au réel. Peu importe de préciser ici la valeur de chaque terme. Ce qui compte, c'est que c'est une doctrine de la vérité, et de la vérité qui ne peut se dire qu'entre les lignes mais qui se passe de l'interdit ;

où interdit et censure apparaissent comme des rajouts.

C'est qu'on ne fait pas mieux, pour ce qui est de dire la vérité, on ne fait pas mieux quand il n'y a pas de censure.

C'est ici, par ce détour, qu'on approche de ce que veut dire chez Lacan la ***structure***. La structure, chez Lacan, c'est ce qui permet de se passer de la censure et de l'interdit. Et même précisément, la structure, dans la psychanalyse, est ce qui remplace l'interdit par l'impossible.

On peut dire que c'est là l'opération Lacan sur Freud. Et même, c'est le sens du retour à Freud, à savoir la reprise du projet freudien à l'envers. Cette reprise comporte que l'inconscient et la psychanalyse ça fait deux : il y a l'inconscient et il y a la psychanalyse.

Après tout, c'est ce qui est lisible en clair dans le fait que Lacan en a fait deux discours distincts. Et dans l'orientation lacanienne, cette distinction constitue en elle-même une critique de Freud. C'est une critique de quelque chose qui reste inabouti chez Freud. Ce qui reste inabouti, c'est la scission de l'inconscient et de la psychanalyse.

L'inconscient ce n'est pas la psychanalyse. Lacan l'a dit : “ L'inconscient c'est la politique. ” Il n'a pas dit : c'est la psychanalyse. L'inconscient, c'est le signifiant-maître présupposé.

C'est à partir de Lacan qu'on s'aperçoit que Freud était quelqu'un dans le genre de Balzac, c'est-à-dire quelqu'un qui faisait servir la psychanalyse à sauver le père.

C'est tout l'enjeu de son livre ultime, étrange, extravagant, qui s'appelle ***l'Homme Moïse et la religion monothéiste***. Et c'est ici que Lacan interprète Freud. Il l'interprète quand il note que Freud, en allant feuilleter, avec une grande pertinence, avec un sens des textes certainement érudits du XVIII° et du XIX° siècle, Freud se reporte à l'Égypte ancienne, au dieu des volcans, parce qu'il veut détourner son regard de ce qu'est devenu le père dans la société moderne, post-révolutionnaire, post-guillotine, le père qui n'est qu'un travailleur — comme dit Lacan : “ celui qui travaille pour tout le monde ”. Il veut dire : pour sa petite famille, conformément à ce qu'il rappelle quelque part être la notion propre de l'altruisme judaïque : pas pour l'humanité, pour les miens.

Lacan pouvait dire ça au début des années 70. On n'en est plus là puisque la promotion féminine au travail dans la société moderne est autrement en cours depuis trente ans. On ne pourrait plus dire ce que Lacan disait même à l'époque, on n'a même plus ce privilège-là.

C'est parce que c'est ça qu'il ne peut pas supporter de voir que Freud se reporte au Père éternel, c'est-à-dire en fait à la fiction qu'il forge d'un Père originaire qui lui est nécessaire comme fondement de l'interdit et de la censure. Parce que toute sa construction théorique, pense-t-il, tient à ça. Et ici Freud a préféré se faire anthropologue plutôt que logicien, qui est la voie que Lacan choisira.

C'est sur ce point, me semble-t-il, précisément que Lacan peut tenir que si, bien entendu, la psychanalyse est le discours de Freud, c'est néanmoins un discours, dit-il, “ suspendu ”. Je vous renvoie au texte, pour noter cet adjectif-là, je vous renvoie à son écrit intitulé ***Radiophonie***, dans les ***Autres écrits,*** page 429.

“ Suspendu ” veut dire : qui n'a pas tiré toutes les conséquences de ses prémisses. Et la conséquence majeure qui s'impose des prémisses du discours analytique, c'est que S1 est un produit et non pas un préalable.

Les trois œuvres de Freud qui constituent une critique de la religion, ***Totem et tabou***, ***l'Avenir d'une illusion***, ***l'Homme Moïse et la religion monothéiste***, font série pour nous présenter une généalogie psychanalytique de Dieu. Et apparemment, il s'agit de mettre Dieu hors-jeu, conformément à l'esprit des Lumières, sans doute, mais en même temps elles tentent toutes les trois à sauver le père comme signifiant-maître,

et à vouer la psychanalyse à cette sauvegarde.

Et en ces temps où la primauté patriarcale n'est plus qu'un souvenir — qui a de beaux restes, mais cette primauté est battue en brèche —, il s'ensuit clairement pour les analystes les plus freudiens un effet de désorientation que Lacan avait anticipé. Et donc il s'ensuit dans la psychanalyse comme un parfum de nostalgie : Où est passé l'interdit ? Pouvons-nous le faire revenir ? Est-ce que c'est ça qu'on vient chercher dans la psychanalyse ?

Mais de ces trois œuvres de Freud, il ressort d'abord que Freud interprète Dieu par le père, que la vérité de Dieu c'est le père. Mais du coup, Freud n'interprète pas le père. Il vise le noyau paternel sous le signifiant de Dieu. Mais il s'exonère par là même de ce qui pourrait faire voir ce que le père comporte de semblant. Il y a un refus de Freud d'interpréter le père.

C'est ce qui le conduit à ce que Lacan appelait sa “ pitrerie darwinienne ” du père tout-puissant, ce qui le conduit à l'événement de son meurtre, répété un nombre innombrable de fois, laissant des “ traces indestructibles ”, dit-il, dans l'histoire de l'humanité. C'est-à-dire que Freud veut que cela ait été réel.

C'est pourquoi quand, dans ***l'Avenir d'une illusion,*** pour rendre compte de l'illusion religieuse, il met en fonction les désirs, les souhaits, les réalisations de désir, il le complète un peu plus loin en disant : il n'y a pas que ça, il y a des souvenirs historiques qui ont fait traces.

Donc la critique freudienne de la religion n'empêche pas mais au contraire est l'instrument par laquelle Freud s'appuie sur le nom de Dieu pour sauver le père. Il s'appuie sur le nom de Dieu comme sur un nom propre. C'est son point de départ sans doute : Dieu est un signifiant.

Ce n'est pas un blasphème que de le dire — Dieu m'en garde —, plongé que je suis dans ***le Traité fondamental de la foi*** , du père Karl Rahner, ***le*** penseur jésuite du siècle, invariablement réédité, disponible pour tous ceux qui veulent s'y plonger. Il n'y a pas besoin de s'y plonger pour s'apercevoir que cette vision grandiose de la religion à venir commence par une méditation sur le mot “ Dieu ”.

J'ai même eu le sentiment, en le lisant, que lui-même avait lu quelque chose de Lacan, que quelque chose lui en était parvenu pour qu'il ouvre ainsi ce ***Traité***, qu'il prenne son départ du fait que le mot existe dans la langue, quoi qu'on en ait, et que ce nom fait l'effet d'un nom propre, même si la référence dont il s'agit reste opaque, même si elle est soustraite, même si le mot présente, comme il s'exprime, une “ terrible absence de contours ”. Eh bien, même si on ne sait pas ce que ça veut dire, c'est là comme signifiant.

Et ce point de départ très mince lui suffit néanmoins, car il en fait, avec une pertinence extrême, un mot qui met en question le tout du monde linguistique.

S'il se permet d'inventer un signifié au nom de Dieu, c'est le signifié de ce que le langage se parle lui-même, que c'est le mot grâce auquel, dit-il, “ le langage se saisit lui-même dans son fondement ”. Pour nous, ça se traduit : il en fait S de grand A, il en fait le signifiant de l'Autre comme tel, il en fait le signifiant de l'Autre comme lieu du langage et de la vérité. C'est un départ devant lequel on ne peut que s'incliner.

Alors, évidemment, il doit ensuite s'évertuer à lier le Dieu du signifiant au Dieu de la Révélation chrétienne. Et il ne peut le faire qu'à biaiser, qu'à s'arranger avec un notable savoir y faire avec la Révélation. Il faut qu'il fasse de Jésus le nom de l'amour de l'humanité. Il en fait le point de capiton qui peut donner sens à l'Histoire. Mais c'est au prix — c'est ce qui lui a été reproché ; il a été persécuté par les autorités les plus élevées de l'Église, tenu en suspicion — [de] faire une place, [d']accueillir les religions non chrétiennes. Il lui faut admettre les “ chrétiens anonymes ”, comme il les appelle, ceux qui n'ont pas confessé la Révélation chrétienne. Il faut qu'il les prenne dans son projet.

Freud vise ce point de capiton. S'il s'occupe du culte monothéiste, c'est pour autant qu'il y reconnaît le plus

précieux de la culture, le signifiant auquel la valeur la plus haute est reconnue, ***l'agalma,*** si on peut dire, de la pensée.

Tout son effort tend, au moins dans ***l'Avenir d'une illusion,*** à transformer cet ***agalma*** en ***palea***, en déchet. C'est ce que dit déjà le titre : ***l'Avenir d'une l'illusion,*** puisqu'il témoigne par ce titre déjà que la religion n'est qu'un parmi d'autres des registres de la culture. Il refuse à la religion l'article défini. Il dit : ***une*** illusion.

Et donc, si Freud vise Dieu, c'est en tentant une trivialisation de la religion. Du seul fait qu'il l'inclut dans la culture, il lui refuse la transcendance. Il n'y voit qu'un ensemble de représentations culturelles.

Freud s'est inventé dans ***l'Avenir d'une l'illusion*** un objecteur qui refuse cette inclusion de la religion dans la culture. Et Freud se répond à lui-même : “ Les représentations religieuses sont déjà là, toutes faites, comme la table de multiplication et la géométrie. ” On voit que sa méthode, c'est refuser ce qui se présente comme vérité pour le traiter comme un savoir.

Il va falloir que j'élimine ce que je voulais dire dans le détail du chemin contourné que Freud suit dans cet ***Avenir d'une illusion***.

Il définit — pour aller à l'essentiel —, il définit la culture comme une défense contre la nature, mais il fait la place de ce qui est nécessaire d'une défense contre la culture. C'est que chez Freud ni la culture ni la nature ne sont amicales à l'homme. Et si la religion représente le front avancé de la défense contre la nature, la défense contre la culture reste à assumer. C'est implicitement la place que Freud réserve à la psychanalyse.

Pour lui, la psychanalyse devrait être la doctrine et la pratique qui, dans la culture, se retourne sur celle-ci, contre elle, pour en desserrer la contrainte. Et c'est là que la psychanalyse rencontrerait la religion qui, elle, marquerait le resserrement extrême de la contrainte.

C'est pourquoi il fait de psychanalyse et religion deux puissances ennemies dans la culture. Et il voudrait obtenir — c'est ce qu'il prône avec modulation — la mise hors-jeu de la fonction de Dieu dans la culture. Ce qu'il en attend, c'est la désacralisation de ce qui est culturel, la désacralisation des contraintes et des interdits de la culture.

Ce qu'il vise, quand il parle de la religion, c'est la rigidité, le caractère immuable que la sacralisation donne aux commandements et aux lois. Son ambition est qu'il puisse s'établir avec l'ordre social un rapport plus amical que celui que la religion permet, une réconciliation avec la culture dont l'obstacle serait religieux.

C'est là que s'entrouvre, en effet, l'espace où Freud aspire à ce qui pourrait être un ordre social inventé. Ce qu'il vise comme Dieu, c'est ce qui empêche ce jeu dans la culture qui laisse place à l'invention. C'est comme si, en mettant Dieu hors-jeu, c'est la programmation sacralisée du lien social qui se trouverait pouvoir être défaite, et laisser place à ce qui se présente, parfois, comme un utilitarisme freudien, un modérantisme, un humanitarisme : ne pas en remettre, renoncer à la transfiguration solennelle des prescriptions culturelles.

Dans ***l'Avenir d'une illusion***, Freud, avec des ménagements, croit ça possible. Sa perspective, c'est l'abandon à venir de la croyance religieuse. C'est la croyance dix-huitiémiste des scientistes : à la longue, rien ne saurait résister à la raison et à l'expérience. Sa perspective explicite est celle d'une extinction de la religion. Il va même jusqu'à évoquer la grande expérience qui est en cours à l'Est. Nous sommes en 1927, l'URSS — disparue en 1992 — existe encore. Sans doute, Freud ne s'engage pas. Il discute les objections selon lesquelles il vaudrait mieux garder le système en cours, que peut-être on peut rendre la religion compatible avec la science. Mais, au terme, pour lui la religion s'effacera avec Dieu.

Et ce diagnostic, cette prophétie, ne laisse que d'autant plus en évidence

que ce qui ne s'effacera pas pour Freud, c'est : le père.

L'Avenir d'une illusion est fait pour dire : le père n'est pas une illusion, le père n'est pas un semblant (pour donner à cette illusion son terme lacanien).

Le ***Moïse,*** c'est le repentir de ***l'Avenir d'une illusion***. ***L'homme Moïse et la religion monothéiste*** est fait pour démontrer que derrière le signifiant unique de Dieu, il y a du multiple.

C'est la position de Freud, d'emblée, de ne pas se laisser fasciné par le nom de Dieu.

C'est déjà ce qu'on trouve au début de la quatrième partie de ***Totem et tabou,*** quand il repousse la tentation qui pourrait venir à la psychanalyse de faire dériver une chose aussi compliquée que la religion d'une seule origine. Et il met d'emblée ses espoirs dans une synthèse.

Dans ***l'Avenir d'une illusion***, il mentionne que l'être divin unique résulte d'une condensation de tous les dieux des premiers âges.

Et enfin le ***Moïse,*** ce ***Moïse*** si compliqué, cette architecture si extravagante est faite précisément pour montrer que notre signifiant Dieu est une formation de compromis, le résultat d'une condensation, un montage.

Ce qu'ajoute le ***Moïse*** aux deux ouvrages qui l'ont précédé, c'est une théorie du traumatisme dans la religion. Et le réel de Lacan, l'usage de ce mot, la mise en fonction de celui-ci, éclaire en retour cette place éminente que Freud donne à la fonction du traumatisme dans sa généalogie de la religion monothéiste.

Le ***Moïse,*** c'est une narration, c'est un roman en même temps qu'une enquête, un “romanquête” comme on dit aujourd'hui : ***Qui a tué Moïse?***

Mais cette narration est la mise en scène d'une logique. On se demande quelle est la question de Freud. Est-ce que c'est : Pourquoi Hitler ? Pourquoi la haine des juifs ? Pourquoi la persistance des juifs ? Pourquoi donc attirent-ils la destruction ? Pourquoi donc résistent-ils à la destruction ?

Mais disons que c'est une question sur la persistance comme telle, sur la persistance de la croyance et du rite, croyance dans l'ordre de la pensée et rite dans l'ordre de l'action. Et c'est, plus fondamentalement, une question sur la pulsion, c'est-à-dire sur ce que la jouissance comporte de détraquée.

Dans la religion du Un, le traumatisme est en jeu, parce que déjà ce que Freud appelle un traumatisme, c'est un événement. Un événement n'est pas un fait. Un fait est là, tandis qu'un événement se produit et détermine une origine, c'est-à-dire sépare un avant et un après. L'événement est traumatisme quand il dérange un ordre préalable et qu'il ne s'assimile pas, qu'il demeure comme inassimilable. Et c'est ce que Freud dans sa clinique appelle : une fixation.

Dans sa clinique, une fixation engendre deux ordres d'effets. D'une part : répétition ; d'autre part : défense. Répétition qui est une remémoration qui s'ignore elle-même ; défense dont la force s'exerce en sens contraires. Et ces deux effets, de répétition et de défense, ne sont pas séparés, mais forment un mixte de répétition et de défense. C'est ça que Freud appelle une formation de compromis.

Il faut noter que le concept lacanien de la répétition, qui est un des quatre concepts fondamentaux, distingue, conformément à Freud, d'abord la répétition comme ***automaton***, comme retour, revenu des origines, et la répétition comme ***tuché***. La répétition comme ***tuché*,** c'est celle qui intègre la défense au sens de Freud, c'est la répétition qui évite, c'est la répétition qui conduit à une rencontre manquée.

Le réel inassimilable, freudien, n'est pas inerte. Il est moteur d'un ***Zwang***, d'une compulsion, d'une contrainte. Et c'est sous cette rubrique du ***Zwang*** que Freud range les phénomènes psychiques qui n'obéissent pas aux exigences ni de la réalité extérieure ni de la pensée logique.

Et donc la partie clinique du ***Moïse*** est faite pour situer, dans le sujet, l'enclave de ce ***Zwang*** qui n'entend pas raison, qui est, dit-il, comme un État

dans l'État, c'est-à-dire qu'il situe — dans notre langage — comme ***extime***.

Il y a un rapport intime, si je puis dire, de la religion avec l'extime. C'est ce que Freud développe quand il parle des rites comme des croyances.

Le ***Moïse,*** c'est la scénographie du traumatisme et de la répétition.

C'est pourquoi, quand Freud considère le Un du monothéisme, le Un-Dieu, il est conduit à le faire advenir comme traumatisme, c'est-à-dire comme événement issu de l'extérieur. C'est pourquoi il fait de Moïse un Égyptien. Ça veut dire : le Un vient de l'extérieur, il vient de l'Autre.

L'ouvrage auquel j'ai fait allusion la dernière fois ***Moïse l'Égyptien*** de M. Jan Assmann, de Heidelberg, donne les éléments de la tradition érudite qui depuis le XVIII° siècle fait de Moïse un Égyptien. Ça passe par les platoniciens de Cambridge, [Kutward] qui étaient des grands lecteurs de Malebranche, ça passe par Jones Spencer, par Burton, a été exposé par [Reinhold], un kantien.

Là j'abrège les détours de Freud, pour faire surgir deux Moïse, mais deux Moïse qui sont les porte-parole de deux dieux distincts. C'est la révélation du multiple que Freud apporte : le Dieu du monothéisme est un syncrétisme, est une condensation entre un Dieu du signifiant et un Dieu de la jouissance.

Quant à Moïse, il est lui-même la métaphore du père originaire. C'est un opérateur dont Freud a eu besoin pour faire la jonction entre le père de ***Totem et tabou*** et le Dieu du monothéisme.

Cette logique conduit au christianisme, et, pour Freud — comme les tenants de la tradition peuvent le lui reprocher —, le monothéisme s'accomplit dans le christianisme, dans la mesure où le christianisme est en progrès du point de vue du retour du refoulé sur le judaïsme originaire.

Alors, cette visée christocentrique que Freud assume, et que Lacan dit surprenante, celui-ci en donne en même temps la raison. La raison, c'est qu'il faut bien qu'au terme émerge l'amour. L'émergence de l'amour est conforme à ce que Freud a inventé sous le nom de surmoi.

La pulsion freudienne exige : c'est une revendication. Le moi doit s'y plier pour en obtenir du plaisir. Et ce qui fait barrière, au départ, pour Freud, est toujours extérieur. C'est donc par un processus d'intériorisation que la barrière est déportée dans le psychisme.

Ce qu'il appelle le surmoi, c'est la barrière comme intériorisée. L'effet de l'intériorisation, c'est qu'au déplaisir, conséquence de l'inhibition de la pulsion, s'ajoute un ***Lustgewinn***, un gain de plaisir, une satisfaction substitutive. C'est là que s'introduit l'amour. Le moi attend, en récompense du sacrifice de la pulsion, d'être aimé davantage par le surmoi.

C'est ce que Lacan a traduit — dans ce qu'il m'est arrivé de citer déjà de “ La science et la vérité ” — : le religieux laisse à Dieu la charge de la cause, remet à Dieu la cause de son désir. Il lui faut séduire Dieu. Le jeu de l'amour entre par là. Et le christocentrisme de Freud répercute cette prévalence de l'amour sur la pulsion.

Au terme de l'opération freudienne — que je me suis trouvé singulièrement abréger, d'abord vous avez sans doute connaissance, et puis vous pourrez la retrouver dans les textes —, mais au terme de l'opération freudienne, il reste le surmoi comme héritier du père.

Le surmoi héritier du père, c'est l'instance clinique du père symbolique, et c'est un père qui est avant tout amour.

L'opération du surmoi, vu par le biais de la religion, c'est celle qui permet d'échanger la jouissance contre un gain d'amour.

C'est ce dont Lacan accuse Freud, si je puis dire, d'avoir préserver, dit-il, dans son Séminaire ***l'Envers***, “ en fait sinon en intention le plus substantiel dans la religion — l'idée d'un père tout amour ”.

À l'occasion, c'était dans des termes prégnants que proposait François Mauriac, c'est comme ça qu'il résumait la leçon du christianisme : “ Sachez que vous êtes aimés ! Dans votre douleur,

dans votre misère, dans votre égarement, la bonne nouvelle, c'est que vous êtes aimés ! ” C’est ce qu’a répercuté, dans une parole fulgurante dans sa simplicité, le pape Jean-Paul II, simplement en disant : “ N’ayez pas peur ! ” Et “ N’ayez pas peur ” s'appuie sur cette logique-là, sur la logique d'un surmoi héritier du père, et qui est tout amour.

Freud n'a fait que transporter sur le père le prédicat essentiel du Dieu de la religion chrétienne.

C’est par là, me semble-t-il, que Lacan indique que Freud a laissé suspendu le discours analytique.

Ceux qui espéraient de Lacan qu'il arracherait la psychanalyse à la tradition judaïque, qui attendaient ça de lui — qui l'ont écrit, à la fin de l'année dernière, dans tel livre qui est paru : “ Voilà ce que nous attendions de Lacan : qu'il arrache la psychanalyse au judaïsme, pour faire place à la parole chrétienne ” —, eh bien, ils se sont mis dedans ! C’est Freud qui faisait ça.

Tout l'accent que Lacan a fait porter a été justement en sens contraire, de mettre en question précisément la survivance du Dieu tout amour qui est la clef du christocentrisme de Freud.

De ce fait même, Freud a laissé l'analyste prisonnier de la fonction du père, tandis que Lacan s'est avancé jusqu'à interpréter le père, et c'est une interprétation qui comporte un ravalement.

C'est ce qu'il accomplit d'abord par le biais de l'hystérie — et vous pouvez là reprendre la relecture qu'il donne du cas Dora dans ***l'Envers de la psychanalyse*** —, pour faire surgir le secret du père, c'est-à-dire la vérité de son amour comme étant la castration. Il s'appuie sur les données contingentes du cas Dora pour indiquer une autre vérité que celle de Freud, une vérité dont l'œuvre de Freud sur la religion est la dénégation, à savoir que le père est châtré.

Freud est resté suspendu dans son élaboration du discours analytique à une idéalisation du père, du père qui dit ***non*** à la jouissance du fils, et qui est le fondement inoubliable du renoncement aux pulsions comme prix à payer pour gagner l’amour.

Freud, qui voulait désacraliser l'ordre social, en fait a sacralisé l'impuissance à jouir, et, de ce fait, a maintenu la loi comme désirable. C'est ça qui anime aujourd'hui la nostalgie des psychanalystes, et qui les fait réactionnaires.

La psychanalyse lacanienne, c'est-à-dire celle qui tire les conséquences de la structure du discours analytique, pose au contraire que l'impuissance est imaginaire, et que ce qui est réel c’est l’impossible.

Lacan, si nous le suivions, le démontre en faisant saillir dans la théorie de Freud une discordance entre le mythe d’Œdipe et celui de ***Totem et tabou***. Dans l’Œdipe, le père fait obstacle à la jouissance, il faut le tuer pour accéder à la jouissance de la mère, tandis que, dans ***Totem et tabou,*** le tuer ne résout rien, puisque son interdit au contraire s’éternise.

Cette contradiction, disons-le, n’est résolue que par la formule du complexe de castration, en tiers, entre l’Œdipe et ***Totem et tabou,*** qui n'est pas un mythe, qui n’est pas un fantasme, et qui indique que le meurtre du père — que Freud cherche, qu'il invente à travers Darwin comme à travers la Bible, qu’il lui faut pour accomplir le forçage concernant Moïse —, le meurtre du père est strictement équivalent à la castration du phallus.

C'est-à-dire que meurtre et castration sont les deux noms de la même opération. Et si Freud cherche fiévreusement le meurtre, c'est parce que, aussi bien concernant le père que concernant le phallus, il faut une symbolisation qui passe par une annulation. Autrement dit, le thème du meurtre chez Freud n'est rien qu’une dénégation de la castration.

Tout cela, nous le laissons derrière nous comme n’étant rien qu'une fantasmagorie. La permission de jouir ne change rien à ce qui est la structure de la jouissance.

Une fois que la psychanalyse est délestée du père et de son interdit, on

peut établir que c'est la jouissance même qui comporte une béance. Donc : pas besoin de barrière. Toute la construction de Lacan va à montrer que c'est en quelque sorte, si je puis dire, de façon naturelle que la jouissance rencontre ses limites, qu'elle est traumatique, et qu'elle inaugure le ***Zwang*** d'une répétition qui ne peut pas trouver de rédemption.

Lacan reprend la clinique du traumatisme qui est celle de Freud, et la transporte dans le champ de la jouissance.

C'est la jouissance même — c'est ça la thèse que développe ***l'Envers de la psychanalyse*** —, c'est la jouissance même qui fait trou, qui comporte une part excessive qui doit être soustraite. Et le père freudien comme le Dieu du monothéisme n'est que l'habillage, la couverture de cette entropie ; et donc une déperdition propre à la jouissance qui n'a pas besoin d'un père qui interdise pour trouver son fonctionnement, pour trouver son régime.

Ce trou, là, on peut dire que, au cours du dernier enseignement de Lacan, il va se déplacer, et qu'il se retrouvera comme l'absence du rapport sexuel entre l'homme et la femme, introduisant par là une structure différenciée de la jouissance selon les sexes qui n'est pas indiquée dans ***l'Envers de la psychanalyse***.

Dès lors, la généalogie freudienne de Dieu se trouve déplacée du père à ***La*** femme.

On en a avait déjà chez Freud l'indication, l'indication fugitive : qu'avant l'advenue des divinités paternelles, il y avait les divinités maternelles.

Eh bien, la généalogie lacanienne fore la métaphore paternelle, et alors que Freud, établissant la généalogie de Dieu, s'arrêtait au Nom-du-Père, Lacan fore la métaphore jusqu'au désir de la mère et jusqu'à la jouissance supplémentaire de ***La*** femme.

D'où la notion qu'on trouve dans un des textes des ***Autres écrits***, la petite préface écrite pour ***l'Éveil du printemps*** de Wedekind « qu'il se pourrait que le père ne soit qu'un des noms de la déesse maternelle, la Déesse blanche, qui reste Autre dans sa jouissance ».

Ça, c'est fait pour indiquer la voie d'une psychanalyse de l'époque de la permission de jouir, de l'époque où l'interdit ne tient plus le haut de l'affiche, et qui est précisément une époque confrontée à un impossible qui est la vérité de l'interdit, où la béance intrinsèque de la jouissance ne s'abrite plus derrière le père.

Si le christianisme a eu recours au Dieu des philosophes, s'il a fallu à un moment avoir recours au Dieu d'Aristote via saint Thomas, à l'Etre suprême, à la Sphère immobile, c'est parce que, dit Lacan, il a refusé de s'affronter aux embarras structurels de la jouissance. C'est parce que les chrétiens ont eu horreur de la Révélation — pour autant que la vraie révélation, c'est qu'il y a une béance de la jouissance, qu'il n'y a pas d'entente chez le parlêtre avec la jouissance —, c'est parce qu'ils ont eu horreur de la Révélation qu'ils se sont mis à faire de la philosophie.

De même, les psychanalystes ont eu horreur de ce que l'expérience analytique répercutait de cette révélation, que le parlêtre déprogramme le rapport sexuel, et c'est pourquoi, avec Freud lui-même, ils se sont réfugiés dans le sein du Père.

L'horreur une fois surmontée par le mathème, un champ s'ouvre pour la psychanalyse, non pas pour l'espoir qui n'est pas de mise, mais bien pour la passion du nouveau. Passion veut dire qu'on n'en peut mais, que le nouveau il faut le subir mais aussi que la psychanalyse n'est pas condamnée à l'idéal monocentrique où Freud l'a tenue captive jusqu'au bout en essayant de fermer la porte de sa prison.

C'est dire aussi que les analystes de demain, d'aujourd'hui espérons, ne répondront à la norme d'aucune Église, à aucune voix canonique. Ce ne sont pas les enfants du Père. Chacun est particularisé par la voie à lui seul propre, qui peut s'être ouverte pour y faire dans l'ère post-paternelle, et qui

est, selon une indication de Lacan, la voie de son escapade.

Merci.

Applaudissements

Fin du ***Cours XIX*** de Jacques-Alain Miller du 11 juin 2003.